رجال الفكر

مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة

تحرير

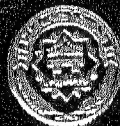
براين ماجي

ترجمة وتقديم

نجيب الحصادي

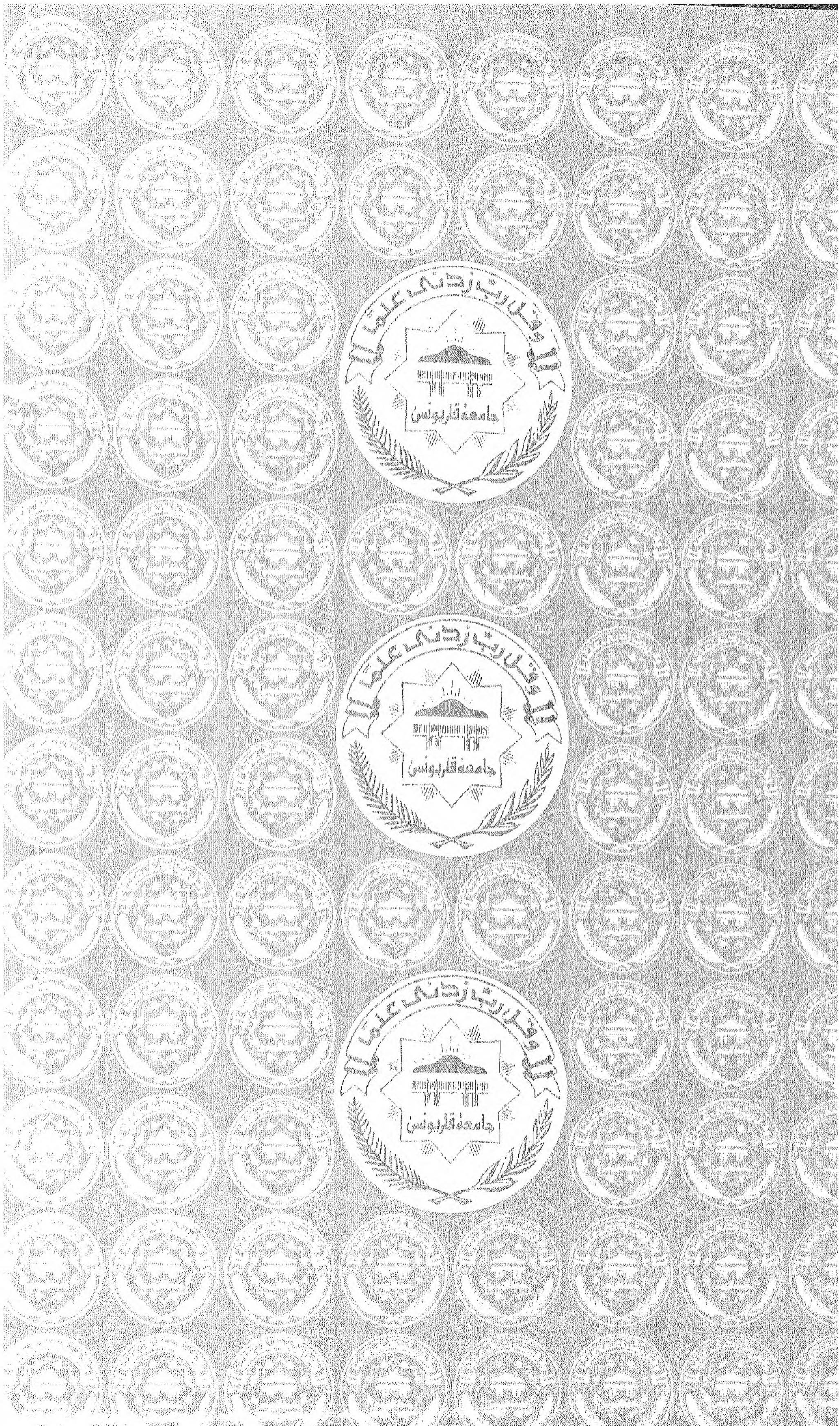


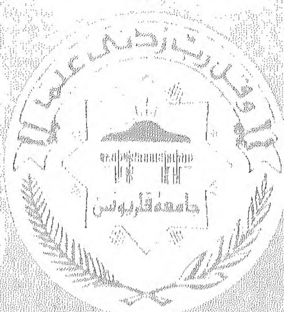
منشورات



جامعة قاريونس

بنغازي


وقل رب زدني علما
جامعة قاريونس


وقل رب زدني علما
جامعة قاريونس


وقل رب زدني علما
جامعة قاريونس


وقل رب زدني علما
جامعة قاريونس

رجال الفكر

مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة

Translation of:

Men of Ideas:

Some Creators of Contemporary Philosophy

Bryan Magge (editor)

British Broadcasting Corporation, London, 1978.

رجال الفكر

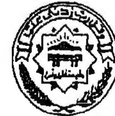
مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة

تحرير

براين ماجي

ترجمة وتقديم

نجيب الحصادي



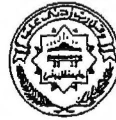
منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

رقم الايداع 3179 / 97

دار الكتب الوطنية - بنغازي

الطبعة الاولى 1998 م .

منشورات



جامعة قاريونس
بنغازي

محتويـات الكتاب

تقديم المترجم

أسهمت في تشكيل رؤى الفكر الغربي المعاصر نزعات فلسفية متعددة ـ كالوجودية والماركسية والبراجماتية ـ ومدارس مذهبية متنوعة ـ كمدارس فرانكفورت واكسفورد وڤينا ـ وقد شرعت هذه المدارس وتلك النزعات في الإفصاح عن تعاليمها قبيل الحرب العالمية الأُولى، ثم ما لبثت أن أحدثت أثرها البين في مختلف قطاعات الثقافة الغربية، بدءاً من العلم والسياسة والاقتصاد، وانتهاءً بالدين والفن والأخلاق. ورغم أنها لا تعدم أصولاً تاريخية أسبق عهداً، فإنه لم يُقيّض لها أن تُنظّر في شكل أنساق مقتدرة على هكذا تأثير شامل إلا في مطلع هذا القرن.

يعنى هذا الكتاب بعرض وتقديم المذاهب الغربية المعاصرة وفق نهج تستبان خصوصيته على نحو مزدوج. فمن جهة فإن مهمة تبيان مبادئها والدفاع عنها ضد انتقادات الخصوم منوطة بأربابها، الأمر الذي يعني أن ثمة حولاً مسبقاً دون إمكان سوء التأويل آفة كثير من الأدبيات الفلسفية. هكذا نجد على سبيل المثال حواراً مع آلفرد أير الذي يعزى إليه فضل تقديم الوضعية المنطقية ـ التي انبثقت عن حلقة ڤينا ـ إلى الوسط الأكاديمي في بريطانيا، كما نجد حواراً مع هربرت ماركوز أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت وأشهر الداعين إلى إحداث تعديلات جوهرية في النظرية الماركسية، ومع ويلارد كواين ونوام تشومسكي وجون سيرل

الذين ذاع صيتهم بسبب مذاهب تعزى إليهم شخصياً. أما في الحالات التي يتعذر فيها على براين ماجي ـ محرر هذا الكتاب ـ حوار من أسهموا مباشرة في تشكيل أصول نزعة فلسفية بعينها، إما لرحيلهم أو لكونهم لا يحسنون لغة المتلقي المقصود، فإنه يصطفي واحداً من أفضل شراح هذه النزعة، إن لم يكن واحداً من أشهر أنصارها، وغالباً ما يكون فيلسوفاً ذا رؤية خاصة في الكيفية التي يتعين وفقها تعديل أو تكريس تلك الأصول. مهمة عرض المذاهب الفلسفية والدفاع عنها منوطة إذن بمن هم أجدر أن يقوموا بها، وبذا تسنى الخلاص من شبح سوء التأويل الذي يتهدد عادة جيدة التقويم.

من جهة أخرى، وهذا مكمن أهمية ثان يمتاز بها هذا الكتاب، فإن محرره كان اشترط على محاوريه أن يتحدثوا لغة بمقدور من تعوزه الخلفية الفلسفية أن يفهمها. غير أن هذا الاشتراط، كونه يستدعي محاولة لجمهرة الفلسفة، يجازف بمواجهة خطر الإمعان في تبسيط وتعيين نشاط يتسم بقدر كاف من التعقيد والتجريد. والواقع أن ماجي قد تمكن من مراوغة هذه المواجهة عبر تحقيق موازنة بين عاملي البساطة في التعبير والدقة في العرض، بل إنه قد قام بذلك بطريقة غاية في الإثارة؛ فما أن توغل الألفاظ في الاصطلاح وما أن يستشعر أن فهم القضايا المستثارة قد يستعصى على متلقيها المقصود حتى يشرع في إلجام محاوره وإرغامه على إعادة صياغة ما كان أصدر من أحكام. ولأن أمر الدفاع عن المذهب منوط أصلاً بمبدعه، وفي أسوء الأحوال بواحد من أنصاره، ولأن التبسيط الممعن فيه مدعاة لمواجهة انتقادات قد لا يُسأل عنها المذهب حين يُفصح عنه بطريقة أكثر تعقيداً وتجريداً، ثمة حد أدنى للتبسيط والتعيين يضطر المفكر عنوة إلى الوقوف عنده. سوف يكتشف أنه محتم عليه أن يضحي بذلك القدر من الفهم الذي يتطلب تنازلات من شأنها أن تحدث الضرر بالمقولات التي

يدافع عن حياضها. الناتج في أغلب الأحيان عرض يلتزم بالحد الأدنى من الخيانة الذي يسمح به الحد الأعلى من البيان.

هناك موازنة أخرى يوفق ماجي في تحقيقها في هذا الكتاب المؤسس على حوارات سبق بثها مرئياً. من البين أن ثمة صعوبات كأداء تواجه عملية تلقي حوارات فلسفية جادة عبر أجهزة التلفزة ليس أقلها كون عملية أسر اهتمام المشاهد تتطلب استشعاره قدراً كافياً من العفوية، في حين أن متطلب الجدية في العرض يشترط حداً أدنى من الإعداد المكثف. لن أتحدث هنا عن طريقة المحرر في تخطي هذه الصعوبة، فقد تكفل بهذا الأمر في توطئته، بل سوف أقتصر على التلميح إلى نص لأبي حيان التوحيدي يستبان منه ما يلقاه المرء من عناء حين يروم تحقيق الموازنة بين عفو البديهة ـ حافز استشعار عوز التكلف ـ وكدّ الرّوية ـ مبعث الإحساس بالجدية. يقول التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»:

> «الكلام ينبعث في أول مبادئه إما عن عفو البديهة أو كد الروية، وإما أن يكون مركباً منهما وفيه قواهما بالأكثر أو الأقل. ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى، وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى، وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى. وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما. على أنه إذا خلص هذا المركب من شوائب التكلف وشوائب التعسف، كان بليغاً مقبولاً رائعاً حلواً، تحتضنه الصدور وتختلسه الآذان».

والواقع أن حوارات هذا الكتاب، للموازنة التي نجح محرره في تحقيقها، جاءت نتاجاً رائعاً للمركب الذي يتحدث عنه أبو حيان، ولذا فإن المرء ليشعر أن أحاديثه، وإن لم تكن بعفو بديهة أصفى ولا بكد روية أشفى، مزيج منهما أوفى. بكلمات أخرى، ثمة شفاء لغليلين: غليل البيان وغليل البرهان.

وكما يتضح من ثبت محتويات هذا الكتاب، فإن قارئه غير مضطر للاطلاع عليه برمته، فله أن يصطفي ما شاء من فصوله، وغير ملزم بقراءته وفق التسلسل الذي جاء عليه، فله أن يعيد ترتيب ما كان انتقى من أجزائه. ليست هناك علاقة آصرة بين حواراته، باستثناء علاقة الأسبقية التاريخية التي لم يعن محرره كثيراً بعقدها، بل إن الفصل الواحد منه قابل لأن يُصنّف وفق معيار اختلاف القضايا التي يأتي على نقاشها، الأمر الذي يمكّن قارئه من إغفال ما يقصر عن استثارة شغفه.

لقد آثرت أن أقوم بترجمة هذا الكتاب إلى العربية يساورني يقين بأن إفادة غير المتخصص منه لن تقل كثيراً عن إفادة من جعل الفلسفة شغلاً له شاغل. إنني لأجد فيه مقدمة شبه متكاملة لفلسفة الغرب المعاصرة أسهم في كتابتها بعض من رجالات الفكر الغربي الذين قُيّض لهم العيش حتى الهزيع الأخير من هذا القرن. هذه إذن شهادتهم على عصرهم، وللقارئ العربي أن يمتحن هذه الشهادات وأن يقارب عبرها هذا الفكر الذي يظل - على المقاصد الخاصة التي قد ينطوي عليها، وعلى العرقية التي قد تكون شابت عملية توظيفه على الصعيدين السياسي والاجتماعي - فكراً إنسانياً يناضل في سبيل رؤية للوجود تموضع الكائنات البشرية في موطن منه يليق بهم دون أن تقصر قدراتهم عن تمكينهم من تبؤئه. قد يكون هذا الفكر قد حاد عن جادة ما نعتبره صواباً، ولكن ليس لنا أن نجزم بهذا الحكم إلا بعد أن نكون اطلعنا عليه

وتعرفنا على مواضع الخطل فيه وتمكنا ـ بعد هذا كله ـ من طرح بديل أكثر اتساقاً مع الحق وأقل حيدة عن جادته.

* * *

ولد براين ماجي محرر هذا الكتاب في لندن عام 1930 ودرس علوم الفلسفة والسياسة والاقتصاد في جامعة اكسفورد كما قام بتدريس هذه العلوم في جامعة السويد وجامعة ييل بالولايات المتحدة الأمريكية. عقب ذلك انقطع عن الحياة الأكاديمية بعد أن استهوته ممارسة أنشطة متنوعة كالأدب والنقد والصحافة والتلفزة. عندما بلغ الأربعين من عمره عاد إلى تدريس الفلسفة، هذه المرة في جامعة اكسفورد التي كان درس بها، لكنه ما لبث أن اقتحم المجال السياسي حتى انتهى المطاف به إلى عضوية البرلمان في ليتون. صدر له اثنا عشر كتاباً ترجمت إلى لغات متعددة وكان أولها عن «الراديكالية الجديدة» (The New Radicalism) الذي نشر عام 1962 . في عام 1968 ألف كتاباً عن واجنر عنوانه (Aspects of Wagner) وبعد ثلاث سنوات صدر له كتاب عن الفلسفة البريطانية المحدثة وثّق فيه حوارات كان أجراها مع كبار أعلامها المعاصرين. في عام 1973 صدر له كتاب عن كارل بوبر مؤسس الفلسفة الإيطالية وأحد أبرز نقاد الماركسية والفرويدية؛ أما روايته «مواجهة الموت» (Facing Death) التي نشرت عام 1977 فتعد رواية فلسفية، وقد حاكى فيها أسلوب لودفيج ڤتنجشتين في الكتابة وإن اشتملت على اعتراضات ضد فلسفته.

من هذه السيرة الموجزة تستبان أهلية ماجي للقيام بالمهمة التي ألقاها على عاتقه، فدرايته بالفلسفة تبدو كافية، فضلاً عن كونه مارس أنشطة عنيت بها الفلسفة منذ أقدم العصور، كالسياسة والأدب

والاقتصاد. وكما سوف يتضح من الحوارات التي أجراها مع بعض الفلاسفة المعاصرين فإن لديه قدرة على إيجاز وتبيان القضايا الفلسفية بلغة لا يجد القارئ غير المتخصص عناءً في فهمها. أيضاً فإن لماجي دراية جيدة بالانتقادات الكلاسيكية التي توجّه عادة إلى مختلف المذاهب الفلسفية وهو يوظّف هذه الدراية في استثارة قضايا لا تعوزها الأهمية. وأخيراً ثمة فطنة لا تخطئها العين في الأسئلة التي يطرحها خصوصاً منها تلك التي يتضح أنها لم تعد سلفاً، كونها استيثرت من قبل أجوبة عن أسئلة أخرى يبدو أنها أعدت على ذلك النحو، وثمة مهارة فائقة في موضعة مكمن الخلل الأساسي في أحكام من يحاورهم.

* * *

المعنيون بالدراسات الإعلامية سوف يفيدون كثيراً من التوطئة التي كتبها محرر هذا الكتاب. لقد واجهته إشكالية تتعين في أن القائمين على مؤسسات التلفزة عادة ما يوجسون خيفة من عجز الفلسفة، كونها الأكثر تجريداً، عن ملاءمة وسيلة إعلامية اعتبرت بصرية خالصة. ثمة نزوع سائد بين محترفي التلفزة نحو تجنب نقاش القضايا الفكرية الجادة مبعثه الاعتقاد بأن تحقيق متطلب الجدية سبيل للمخاطرة بفقد المشاهدين. ولأن البديل الذي تم تبنيه تعين في ترجمة المفاهيم المجردة إلى مفاهيم بصرية ـ بغية إضفاء طابع ترفيهي على ما يتم نقاشه ـ ولأن الإشكاليات الفكرية الحاسمة عادة ما تستعصي على هذا الضرب من التناول، فإن القضايا الفلسفية إما أن تغفل نهائياً أو تعرض على الشاشة بطريقة مشوهة.

في المقابل، عمل ماجي على توكيد فكرة مفادها أن التليفزيون وسيلة سمعية ـ بصرية في آن واحد، ومن ثم فإن تحقيقه قدراً كافياً من

النضج يحتم على القائمين عليه مقاومة ذلك النزوع وتجنب ذلك البديل. آنذاك فحسب سوف يتسنى له تحقيق إمكاناته التي لم يتحقق بعد سوى بعدها المرئي.

* * *

أشرع الآن في إيجاز أهم القضايا المستثارة في حوارات هذا الكتاب حتى يتمكن القارئ من اختيار ما يجد منها موضعاً ملائماً لاهتماماته، وسوف ألتزم بالحياد في عرض هذه القضايا وذلك على اعتبار أن هدفي من الترجمة إنما يقتصر على الإفصاح عن إسهامات الفكر الغربي المعاصر وليس الدعوة إلى الاقتداء به أو رفضه. إن غاية ما أصبو إليه هو أن يتحسس القارئ متطلبات الجدل حول القضايا الفلسفية وأن يستشعر الحاجة إلى معاينة الأحكام الأخلاقية والميتافيزيقية التي درج على الالتزام بها وعلى جعلها ـ بوعي أو بدونه ـ معياراً حاسماً لتقويم مذاهب الثقافات التي تغاير ثقافته.

1) الحوار الأول الذي يتضمنه هذا الكتاب تقديم للفلسفة أعد خصوصاً لمن لم يقم بدراستها على نحو منهجي، ولذا فإنه يدور حول إشكاليات يكتنفها قدر كافٍ من العمومية. المستضاف في هذا الحوار هو إزيا برلن أحد أساتذة الفلسفة في جامعة اكسفورد وأشهر مؤرخ للأفكار في العالم الغربي المعاصر. القضية المستثارة الأولى هي قضية جدوى الفلسفة التي يعبر عنها ماجي بالسؤال: «لماذا يتعين على المرء الانشغال بإشكاليات مجردة ومعقدة لا يبدو أن ثمة سبيلاً لحلها؟».تقرر الإجابة التي يطرحها برلن أن المعتقدات البشرية عادة ما تؤسس على افتراضات يستبان من نقدها على طريقة الفلاسفة أنها أقل تحصناً مما تبدو لأول وهلة، فهي إما أن تكون غامضة ـ بحيث نعجز عن فهم

دلالاتها ـ أو تكون غير بدهية ـ بحيث تحتاج إلى دعم قد يستعصى علينا توفيره.

بعد ذلك يطرح برلن تفسيراً سيكولوجياً وآخر براجماتياً يعلل بهما مقاومة البشر لعملية جسّ افتراضات معتقداتهم حين تتجاوز حداً بعينه. مفاد التحليل السيكولوجي هو أن البشر عادة ما يركنون إلى جملة من التعاليم الميتافيزيقية والابستمولوجية والأخلاقية تؤسس عندهم رؤية مستقرة للعالم الذي يعيشون فيه، ومن شأن فحص تلك التعاليم أن يحدث الاضطراب في هذه الرؤية، أن يجعلها أقل استقراراً ويقينية، وهذا أمر جُبل الناس على إنكاره. من جهة أخرى، وهذا هو فحوى التحليل البراجماتي، فإن الحاجة إلى الفعل، التي تقتضيها حيوات البشر، تحول دون الارتياب الفلسفي في تلك الافتراضات، فالإذعان إلى هواجس الخطاب الفلسفي يشل قوى الرجل العملي ويضطره في نهاية المطاف إلى الإلقاء بمسؤوليتها على عاتق أقدر، كالدين أو العرف أو الدولة.

على ذلك، وكما يقول سقراط، فإن حياةً لا تمتحن ليست جديرة بالعيش. إذا أبقينا على افتراضات عقائدنا هاجعة في مراقدها فإن أغلال العرف السائد سوف توثق أسر قدراتنا الإبداعية وسوف نعجز عن إحداث أي تطور حاسم في حضارتنا القائمة.

قضية الحقوق الإنسانية تُوظّف في هذا المقام لتوضيح عملية جسّ الافتراضات التي تستهوي الفلاسفة. كلنا يزعم أن للبشر حقوقاً بعينها، ولكنا يدافع عن حقوقه وينكر على الآخرين حقهم في سلبها. ولكن من منا يعرف ماهية الحق البشري، ما إذا كان الحق شيئاً يوهب أو يكتسب، ومن منا يعرف السبيل الأمثل لحسم الصراع بين الحقوق البشرية المتعارضة؟ ثمة من ارتأى أن لبعض الناس ـ دون سواهم ـ حقوقاً وهبها

لهم الخالق، كحق الملك الإلهي في الحكم، تجوّز لهم سلب حقوق الآخرين، كحقهم في الامتلاك، وثمة من ارتأى أن البشر متساوون كأسنان المشط وأن لكل واحد منهم حاجات وقدرات ورغبات وحقوقاً غير قابلة لأن تسلب. الفلسفة هي النشاط الذي يعنى بتقويم البراهين التي تطرح لدعم مثل هذه الرؤى، فليس هناك نشاط آخر يتسع له أن يعنى بمثل هذه المهمة.

تتهم الفلسفة عادة بأنها لا تعدو أن تكون جدلاً حول الكلمات، لكن الكلمات عند برلن ليست مجرد كلمات، فهي تعبير عن خبرات وإفصاح عن مفاهيم قد يعمل العجز عن التمييز بينها على حدوث أخلاط تربك أذهان البشر وقد تضطرهم إلى ارتكاب حماقات همجية كما حدث مع النازيين والفاشيين. على ذلك يؤكد برلن وجوب إحجام الفيلسوف عن اتخاذ مواقف أخلاقية بعينها، فمهمتها عنده في هذا السياق إنما تتحدد في توضيح البدائل السلوكية المتاحة، فضلاً عن تقويم البراهين التي قد تطرح لدعم كل بديل. والواقع أن برلن يرتاب بوجه عام في إمكان حسم القضايا الفلسفية حسماً نهائياً، الأمر الذي يستثير ثانية قضية جدوى الفلسفة: إذا كنا لا نعرف كيف نجيب عن الأسئلة الفلسفية، وإذا كان الهمّ الفلسفي بطبيعته همّ سرمدي، مما مسوغ الانشغال بأمره؟

في معرض رده عن هذا السؤال يتحدث برلن بداية عن نوع الأسئلة التي يتسنى للبشرة عادة الإجابة عنها، وذلك توطئة لموضعة خصوصية السؤال الفلسفي، ثمة أسئلة ـ يحلو للفلاسفة تسميتها بالأسئلة الامبيريقية ـ تتعلق بالعالم، بأشيائه وبما يحدث فيه من وقائع، وهي تقبل من حيث المبدأ أن يجاب عنها عبر النظر إلى العالم نفسه. ثمة نوع آخر من الأسئلة تسمى بالأسئلة التحليلية، كالأسئلة المنطقية والأسئلة الرياضية

على سبيل المثال، تقبل هي الأخرى أن يجاب عنها ولكن عبر اللجوء إلى أنساق صورية تشتمل على قواعد ومصادرات ومسلمات تفترض افتراضاً. قد نعجز عن الإجابة عن السؤال الامبيريقي، كالسؤال عن عمر يوليوس قيصر حين وافته المنية، وقد تستعصي علينا الإجابة عن السؤال التحليلي، كالسؤال الذي يستفسر عن صحة معادلة فيرمات، لكننا سوف نعرف كيف نبحث عنهما، وإذا حصلنا على أية إجابة فسوف نعرف ما إذا كانت شافية. في الحالين ثمة مناهج صريحة ومحددة يمكن بتطبيقها العثور على أجوبة ملائمة. في المقابل ثمة نوع آخر من الأسئلة لا يجاب عنها بأي من تلك المناهج، كالسؤال ما إذا كان الحق شيئاً يورث أو يكتسب. بمقدور الفلسفة إعادة صياغة مثل هذه الأسئلة بطريقة تجعل أجوبة بعينها أكثر معقولية من غيرها؛ إنها لا تحسم الأمر نهائياً لكنها تطرح البدائل وتقوّم سبل دعمها بطريقة قد تمكّن من توضيح الرؤية. قد يتضح أحياناً أن السؤال المطروح ليس فلسفياً بل امبيريقي أو تحليلي. ثمة أسئلة تتعلق بالفلك بدت في أول الأمر ذات طابع فلسفي ثم ما لبث أن بيّن الفلاسفة أنها علمية صرفة، وكما يقول اوستن: «فإن شمس الفلسفة تقذف من جوفها كتلاً من الغازات تشكّل في نهاية المطاف كواكب تحقق وجودها على نحو مستقل».

قضية جدوى الحياة وغاياتها هي محور النقاش التالي في هذا الحوار. يفترض كثير من الناس أن هذه القضية تشكل مركز عود مستمر للجدل الفلسفي، وثمة مذاهب فلسفية، كالوجودية مثلاً، تكرس هذا الافتراض. على ذلك فإن برلن يرتاب في وضوح هذه القضية. إنه لا ينكر أن الفلاسفة قد عنيوا بأمرها منذ أقدم العصور، فثمة منهم من افترض أن لكل شيء في هذا الكون غاية تعبر عن مقصد من مقاصد الخالق وأن القدرة على تعليل أي شيء رهن بالدراية بذلك المقصد. غير

أن برلن يشير إلى حدوث تحول جذري في هذه الرؤية، ففي القرن السابع عشر أنكر سبينوزا وجود دلالة للحديث عن غايات لكل الأشياء. للشيء غاية، وفق مذهبه، إذا قمنا بعزو هذه الغاية إليه، ومن ثم فإن غايات الأشياء هي واقع الأمر غاياتنا منها، وآية ذلك أن الغاية من الشيء تتبدل بتبدل مقاصد البشر منه. أيضاً ثمة خلل منطقي يشوب عملية عزو مقصد لكل شيء: إذا كانت هناك خاصية يختص بها كل شيء، فلن يكون بالمقدور توظيف هذه الخاصية في عملية تمييز أي شيء عن أي شيء آخر، وبذا لن تكون هناك دلالة للحديث عنها.

على ذلك فإن برلن يوكد خطر قضية غايات الحياة وأهمية العمل على تبيانها، وذلك على اعتبار أن هناك إشكاليات فلسفية حاسمة، كإشكالية الحقوق البشرية، تتوقف على ذلك التبيان.

الماركسية تجد موضعاً في هذا الحوار، كون أنصارها يرغبون في القضاء على الفلسفة بمعناها التقليدي ـ الذي يروج له برلن ـ بغية دعم علم للمجتمع يزعمون تأسيسه. الماركسية وفق هذا الزعم نظرية علمية دقيقة في التاريخ الإنساني، وفي التطور الذي يرتهن بتعاظم قدرات البشر على إنتاج السلع المادية. الإنتاج، وسائله ومواد وسبل استخدامه، يحدد كل شيء آخر، بدءاً بتوزيع السلطة وانتهاء ببنية المجتمع. الاعتبارات الاقتصادية دالة تعيّن قوانين المجتمع وعرفه وعلمه ورؤيته الشاملة، وكل سلوك يقوم به الفرد محتم عليه أن يعكس مصالح الطبقة الاقتصادية التي ينتمي إليها، علم بذلك أم لم يعلم. التاريخ عند الماركسيين مسرحية أبطالها طبقات اقتصادية مقحمة في صراعات مستمرة، وما الأفكار والتعاليم الفلسفية والأديان والأيديولوجيات إلا أسلحة غير منظورة توظف في حسم هذه الصراعات، الأمر الذي يعني، خلافاً لما يزعمه

أنصار الفلسفة التقليدية، أنه ليس هناك من حيث المبدأ قدر كاف من الموضوعية يمكّن من إصدار أحكام محايدة. من جهة أخرى فإن الفلسفة سبيل لمراوغة المشكل الاجتماعي يختاره غير القادرين على المواجهة ولذا قد يستبان أنها نوع من التستر على جريمة الحفاظ على المجتمع بوضعه الراهن وعرقلة إحداث الثورة التي يبشر الماركسيون بقيامها. لهذا السبب رام الماركسيون تقويض الفلسفة والاستعاضة عنها بعلم اجتماع يتعامل مع القضايا الفلسفية في صيغ تطبيقية.هذا هو الحكم الذي يجده برلن الأقل قدرة على الإقناع في المشروع الماركسي؛ فثمة أسئلة فلسفية جادة غير قابلة لأن تعالج وفق هذا النهج التطبيقي، كالإشكاليات الابستمولوجية التي تستثيرها علوم الهندسة الرياضية والإشكاليات الأخلاقية التي تستثيرها علوم الهندسة الوراثية.

في نهاية الحوار يتحدث برلن عن الدور الذي تقوم به النماذج في تحديد مسارات الفكر البشري. التاريخ عنده تاريخ لعملية تغير النماذج ومهمة الفلسفة الأساسية إنما تتعين في فحص هذه العملية وتبيان قدرة هذه النماذج على أداء الوظائف التي تناط بها. النماذج غالباً ما تكون أفضل وسيلة لمقاربة القضايا الغامضة؛ حين تكتشف أنك في مواجهة أسئلة مركبة لا سبيل معداً سلفاً لحلها فإنك تشرع في البحث عن نموذج تلج عبره الأجوبة المحتملة. قد نتساءل عن طبيعة البشر ونقارب الإجابة عبر نموذج طبيعة الحيوان التي نعرف عنها الكثير. بعض الفلاسفة الإغريق اعتبروا علم الرياضة نموذجاً أمثل للمعرفة اليقينية فذهبوا إلى إمكان تفسير العالم وفق مبادئ رياضية. في المقابل ركن أرسطو إلى النموذج البيولوجي في حين فضّل الرواقيون النموذج الفيزيائي وعوّل التراث المسيحي على مفهوم القرابة العائلية. في القرن السابع عشر حاول بعض المفكرين تفسير طبيعة المجتمع وفق نماذج قانونية، وهذه هي نظرية العقد

الاجتماعي، ثم ساد ثانية النموذج البيولوجي الذي يعتبر المجتمع كائناً عضوياً يمارس عمليات حيوية تستهدف تحقيق وظائف بعينها.

من هذا العرض الموجز يستبان أن قضية جدوى الفلاسفة هي القضية الأساسية التي يعنى بها هذا الحوار، رغم أنه قد يوظّف في تقديم الخطاب الفلسفي بوجه عام، وللقارئ أن يقرر لنفسه إلى أي حد نجح برلن في تسويغ هذا النشاط. والواقع أن برلن قد اتخذ في معظم أحكامه موقفاً محايداً من المذاهب التي عرض لها ومن ثم فإن هذا الحوار يعد نقطة بدء ملائمة لمن تعوزه الخلفية الفلسفية الكافية.

* * *

2) الحوار الثاني مكرّس كلية لنقاش الماركسية، وطرفه الثاني مفكر أنفق حياته في دراسة هذا المذهب. إنه تشارلز تيلور المفكر الكندي الذي قام بتدريس الفلسفة والعلوم السياسية في جامعة اكسفورد ببريطانيا وجامعة ماكڤيل بكندا. أيضاً فإن تيلور يعد أحد مؤسسي حركة اليسار الجديد في بريطانيا وقد قام عدة مرات بترشيح نفسه لعضوية البرلمان الاتحادي الكندي. على ذلك، فإنه لا يعتبر نصيراً تقليدياً للماركسية، فكما سوف يتضح من مجريات حوار ماجي معه، فإن له رؤية خاصة في هذا المذهب.

بداية يعمل تيلور على توكيد البعد التحرري الذي تنطوي عليه النظرية الماركسية، فضلاً عن بعدها التفسيري الذي عني به الفلاسفة. إن هذا البعد الانعتاقي يفسر عنده القدر الهائل من الأُهمية والإثارة الذي حظيت به الماركسية في المائة عام الفائتة. إن ما يميز الإنسان عن الحيوان لا يتعين في قيام البشر بإنتاج سبل حيواتهم بطريقة جماعية بل في قدرتهم على تأمل وتغيير طرائق تعاملهم مع الطبيعة إبان سعيهم لإنتاج

تلك السبل. البشر، خلافاً لسائر الحيوانات، ليسوا مكرهين على نموذج رتيب من التفاعل مع الطبيعة، وهم بتحقيق قدر أكبر من السيطرة عليها إنما يمارسون قدراً أعظم من التحرر. ثمة انعتاق يحققه الإنسان لا بالسيطرة على الطبيعة فحسب بل بالتحكم في هذه السيطرة والاستمتاع بالاقتدار عليها. بيد أن هذا التحرر يتطلب بدوره نوعاً آخر منه؛ ذلك أنه خلال تطور الإنسان تشرع قواه في الهرب من مجال سيطرته، ولأن إنتاج الفائض الذي يشترطه تحقيق هذا التطور رهن بتقسيم المجتمع إلى طبقات، تستثار الحاجة إلى هذا التقسيم. بيد أن المجتمع الناتج يجد نفسه هو الآخر عاجزاً عن التحكم في القوى التي تستهدف السيطرة على الطبيعة، فكل طبقة تذعن للأشراط التي يحددها وضعها نسبة إلى المجتمع الكلي، وبذا تفشل في فهم العملية الكلية قدر ما تفشل في التحكم فيها. هكذا يسيطر المجتمع الرأسمالي على حيوات الأفراد الذين أسهموا في تشكيله، وهذه هي المفارقة التي يسميها ماركس بالاغتراب. التحرر الذي يتحدث عنها تيلور في هذا السياق هو ذلك الذي يكون بمقدور ثورة البروليتاريا تحقيقه عبر جعل رأس المال خاضعاً للملكية العامة. إنها ثورة لا ينجم عنها استحداث طبقة مسيطرة جديدة بل مجتمع يتحرر تماماً من فعل السيطرة. الانعتاق الذي تعد به الماركسية لا يتعين إذن في التحرر من أغلال الطبيعة فحسب بل يتعين أيضاً في إتاحة الفرصة للبشر كيما يعبروا عن بشريتهم.

على ذلك فإن موطن قوة المذهب الماركسي لا تتموضع في بعده التحرري بل التفسيري الأقل خصباً وفق وجهة نظر تيلور. إن الطرح التفسيري الماركسي يشكل قطاعاً كبيراً من الطريقة السائدة في التفكير، كونه يعد لنا قراءة متكاملة للتاريخ عبر علاقات إنتاجية يتسنى للجميع استيعابها. في المقابل يعد البعد التحرري موضعاً للجدل كونه لا يتسق مع الطرح التفسيري. إن هذا الطرح يعمل على تكريس قانون متصلب يحكم

البشر في كل زمان ومكان، كما يفعل قانون الجاذبية نسبة لحركة الأجرام، وهذا زعم يهدد البعد التحرري في الماركسي الذي يتطلب أن نستعيد السيطرة، عبر الثورة، على جوانب من حياتنا كانت، قبل الثورة، خاضعة لقانون متصلب.

ولأن ماجي توقع أن يفاجأ معظم متلقي هذا الحوار بزعم تيلور المستمر بخصوص البعد التحرري للماركسية، كون أنظمتها ترتبط بالديكتاتورية، فإنه يطلب منه دعم هذا الزعم. غير أن تيلور يلقي باللائمة على الدور السياسي الذي أناطه الاتحاد السوڤيتي بنفسه، في محاولة منه لتبرئة ساحة النظرية من هذه التهمة. إنه يقول لو رضي الاتحاد السوڤيتي بأن يكون دولة أوتوقراطية، كالدولة القيصرية التي سبقته، لما احتاج إلى التدخل في حيوات الناس، لكنه نظام حكم مؤسس على أيديولوجية تحررية، ولذا عمل على أن يحبه ويطيعه الجميع. من البين أن إجابة تيلور هنا ضعيفة غاية الضعف، لكنني سوف أقتصر على هذا التلميح، فقد آليت على نفسي أن أقف موقفاً محايداً من الأفكار التي يعرضها هذا الكتاب.

ثمة إشكالية نظرية أخرى يعتقد ماجي أن الماركسية تواجهها: إنها تفترض أن المجتمع الشيوعي سوف يكون مجتمعاً خلواً من الصراعات، في حين أن أحكام البداهة تقر أن التفاعل الذي يقتضيه فعل التجمع يحتم قيام صراعات لا حصر لها. غير أن تيلور يرى أن الماركسية لا تقول بخلو المجتمع الشيوعي من كل الصراعات وإنما تلتزم بحكم مفاده أن الصراعات «الحاسمة» التي تضطر الناس إلى استعمال العنف ناجمة عن الاستغلال الاقتصادي ومقدر عليها أن تختفي بقيام ثورة البروليتاريا.

وجه القصور الثالث الذي يراه ماجي في الماركسية هو التالي: الفلسفات المبرزة في التاريخ تعد تفسيرية على المستوى الفردي

والاجتماعي والكوني، وثمة إشكاليات حاسمة تستثار فيها على كل مستوى. فعلى المستوى الفردي نجد مثلاً مشاكل الأنا والروح والضمير والموت، وعلى المستوى الاجتماعي نجد المشاكل الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والقانونية، في حين تستثار على المستوى الكوني إشكاليات الزمان والمكان والعلية فضلاً عن القضايا التي تستثيرها مختلف العلوم الطبيعية. الماركسية في المقابل تكاد تغفل المستويين الفردي والكوني، فهي تقتصر على قول كلمتها في المستوى الاجتماعي. هذا يعني أن ثمة محدودية تعاني منها الماركسية ترغم أنصارها على اللجوء إلى مصادر لا ماركسية، وإلا اضطروا الى الإحجام عن مناقشة معظم المشاكل الفلسفية.

وفي حين يتوقع المرء أن يلجأ تيلور - في معرض دفعه لهذه التهمة - إلى كون الماركسية ترفض هذا المفهوم التقليدي للفلسفة بل تعمل على تقويضه، إلا أنه يقرر، نسبة إلى المستوى الكوني، أن الماركسية خلافاً لما يزعم ماجي تقول أكثر مما يجب، بل إنه يرى أن تنظيرات بعض الفلاسفة الماركسيين الكونية تنطوي على كثير من الترهات. أما على المستوى الفردي فإن تيلور يعزو القصور الذي يشير إليه تيلور إلى مصادفة تاريخية، كون الماركسيين قد ركزوا الانتباه على القضايا السياسية رغم أن نظريتهم تشتمل على بذور رؤى تغاير الرؤى السائدة وتعد أكثر خصباً وقدرة على فهم ذلك المستوى.

بعد ذلك يشير ماجي إلى أنه بالرغم من توكيد ماركس المستمر على علمية نظريته فإن المرء ليفاجأ بالقدر غير المسؤول من التنبؤات اللاعلمية التي يتكهن بها في أعماله. غير أن تيلور يقرر أن ماركس - خلافاً لحكم ماجي - يبدي تحفظات شديدة بخصوص التخمينات المستقبلية وأن زعمه التنبوئي الأساسي الوحيد، الذي يظل في انتظار دعم

واقعي يعززه، إنما يتعين في توقع إنهيار النظام الرأسمالي. فضلاً عن ذلك فإن تيلور يشير إلى أن الكلمة الألمانية التي يستعملها ماركس في هذا السياق والتي تترجم عادة بكلمة «علم» تتضمن دلالة أشمل بكثير من تلك التي نعزوها إلى هذه الكلمة. إنها تعني عنده أي شكل من شكول البحث الفكري المنظم عن المعرفة ولا تعني العلم ووفقما نعرف مناهجه الآن. ويضيف تيلور أنه لو قدر لماركس العيش حتى يومنا هذا لوجد نفسه مضطراً لاستحداث نماذج مغايرة قد تكون أكثر التزاماً بتلك المناهج.

علة فتنة الماركسية نسبة إلى عدد هائل من البشر، وفق رؤية تيلور، تتعلق بنجاحها في التوليف بين قيمتين رغب الناس في التوليف بينهما: العلمية التي تنبذ الخرافة والاستجابة للتوق إلى عصر جديد من التحرر والإنجاز. أما بخصوص السؤال ما إذا كانت المجتمعات الشيوعية الفعلية تشكل تحريفاً للماركسية، بمعنى أن هناك خللاً حدث في تطبيقها، أو ما إذا كان هذا النتاج المشوه متضمناً أصلاً في النظرية، فإن تيلور يرى أن نمط المجتمع المسيطر في دول المعسكر الشرقي إنما انبثق عن رؤية لينين للحزب ولم ينشأ عن النظرية الماركسية نفسها، ومن ثم فإنه ينكر انطواءها على أية بذور استبدادية.

هذا الحوار إذن مكرس كلية للدفاع عن النظرية الماركسية وفق رؤية تؤكد بعدها التحرري، وهو يتضمن سرداً لبعض الانتقادات التي توجه عادة إلى هذه النظرية ورداً عليها يطرحه واحد من أشهر دعاتها، وللقارئ أن يقرر إلى أي حد نجح تيلور في القيام بذلك.

* * *

3) الحوار التالي يجريه ماجي مع مفكر يعتد بإمكان، بل بوجوب،

إحداث بعض التعديلات الجوهرية في المذهب الماركسي. إنه هربرت ماركوز الذي يحظى بشهرة واسعة النطاق ويعد أبرز مؤسسي مدرسة فرانكفورت التي أناطت بنفسها مهمة إحداث تلك التعديلات. تأثير هذه المدرسة كان تعاظم منذ عشرينيات هذا القرن إلى أن بلغ أوجه في ستيناته التي شهدت ثورة طلابية عصفت بأرجاء أوربا، فضلاً عن الولايات المتحدة الأمريكية. لقد آمن الطلاب بماركوز بوصفه معلماً سياسياً وبديلاً معاصراً ربما لماركس نفسه، فدرجوا على اقتباس مقولاته وكتاباتها على جدران الجامعات في محاولة للبرهنة على أنهم إنما يستهدفون تجسيد أفكاره في شكل واقع ملموس. غير أن ماركوز لا يرى ما حدث على هذه الشاكلة التي وصفها ماجي، فجيل الستينيات عنده لم يكن في حاجة إلى شخصية أبوية تقوده إبان احتجاجه ضد مجتمع يكشف النقاب يومياً عن محاباته وجوره. ثمة إشكاليات استدعت القيام برفض المجتمع، كالعرقية وتدني المستوى التعليمي وانخفاض الأجور. لقد كان التباين واضحاً بين الثروة الاجتماعية الهائلة المتوفرة والتوظيف غير المجدي لهذه الثروة.

على ذلك ثمة خلل أساسي في اليسار الجديد يتعين وفق مذهب ماركوز في لغته غير الواقعية واستراتيجيته المثالية، فهو يرفض ملاحظة أن الدول الصناعية المتقدمة لا تعيش في وضع ثوري، بل إنها لا تعيش في وضع ما قبل الثورة، كما يرفض تعديل رؤاه بطريقة تلائم هذا السياق التاريخي. أيضاً فإن التراث التحرري الذي شكلته الماركسية ينطوي على بذور عناصر استبدادية يغفله ذلك اليسار، كما أن ماركس لم يشغل نفسه كثيراً بالفرد، وحكمه بأن الطبقة العاملة لا تملك شيئاً تفقده سوى أغلالها لم يعد صحيحاً، فهي معرضة لفقد الكثير مادياً ونفسياً. هذا هو مبرر تأسيس مدرسة فرانكفورت التي استهدفت نقد الماركسية ورفدها

بمعين علم النفس، إذ أن هناك حاجة لمعاينة مدى تحكم القوى المسيطرة بلا وعي الفرد، فضلاً عن وعيه.

على ذلك، فيما يشير ماجي، ثمة من ينكر إمكان المزاوجة بين الماركسية والفرويدية على طريقة أنصار مدرسة فرانكفورت. إن الماركسية تموضع التفسير النهائي للشؤون البشرية في مستوى تقني، فالتطور الذي ينجز عبر أدوات الإنتاج هو الذي يحدد شكل الطبقات ويحدد من ثم العلاقات بين الأفراد. في المقابل يموضع فرويد هذا التفسير في مستوى مشاعر ورغاب وعواطف ومخاوف لا واعية يتم كبتها نتيجة لإنحرافات تحدث في علاقات الفرد المبكرة، خصوصاً مع أبيه وأمه. إن هذا الكبت يستثير صراعات تستثير بدورها معظم طاقاته النفسية، والبنية التي يتحدث عنها الماركسيون مجرد تجسيد للمحتوى النفسي الذي تم كبته.

بيد أن ماركوز يعتقد أنه بالمقدور المزاوجة بين هذين النوعين من التفسير، فهما تأويلان لمستويين مختلفين من ذات الكل. ذلك أن البواعث النفسية التي يتحدث عنها فرويد إنما تتنامى ضمن إطار اجتماعي بعينه يقوم بتحديد سبل الإفصاح عنها، وكلما كان الكبت الاجتماعي أشد أثراً، كان مدى استثارة العدوانية ضده أكثر شمولية. ثمة تطور في الهدم يصاحب تطور الحضارة في البناء، إنه هدم للذات وهدم للآخرين.

ولكن، فيما يتساءل ماجي، إذا كان ماركوز يأتي على ذكر قائمة مروعة لأوجه قصور الماركسية، كعناصرها الاستبدادية، وعوزها لنظرية في الفرد، وحاجتها لأن ترفد بمصادر غير ماركسية، فلماذا يظل متشبثاً بها؟ غير أن ماركوز لا يعتقد أن هذه الأوجه تكفل دحض الماركسية بل تستدعي فحسب إعادة فحص بعض مفاهيمها، وهذا أمر تشترطه الماركسية نفسها، كونها نظرية تاريخية ديالكتيكية. في المقابل يأتي ماركوز على ذكر قائمة من المفاهيم الماركسية التي تم تعزيزها عبر

تطور النظم الرأسمالية، كتركز القوى الاقتصادية وتعاظم تدخل الدولة في الاقتصاد وانخفاض معدل الربح.

عقب ذلك يشرع ماركوز في إيجاز سيرة بعض من أهم أعلام مدرسة فرانكفورت، وقد عني خصوصاً بهورك هايمر ذي الاهتمامات الجادة والمتنوعة، وليو لونثيال الناقد الأدبي، وفرانز نيومان واوتو كرستهاير اللذين اشتهرا بأبحاثهما في فلسفة القانون، فضلاً عن ثيو دور ادورنو أحد مؤسسي تلك المدرسة. أيضاً فإن ماركوز يذكر فردريك بولك الذي كان أول من جادل بعدم وجود مبررات اقتصادية مقنعة لإنهيار الرأسمالية خلافاً لتوقعات ماركس وأنصار اليسار الجديد.

أما بخصوص إسهامات مدرسة فرانكفورت الإيجابية فإن ماركوز يذكر تنبؤها وفهمها للفاشية، في علاقتها مع الرأسمالية، كما يذكر نهجها المتكامل في دراسة مشاكل العصر الاجتماعية والسياسية، كونها توظف علوم الاجتماع والنفس والفلسفة في فهم عملية تطور تلك المشاكل. وأخيراً يشير ماركوز إلى ما يعتبره أهم إسهام إيجابي قامت به هذه المدرسة، ألا وهو تحديد طبيعة العطب الذي أصاب الحضارة الغربية التي شهدت، إبان بلوغها أوج مراحل التقدم التقني، اضمحلالاً في التطور البشري. ثمة خيبة أمل يستشعرها ماركوز بسبب كون الثروة الاجتماعية التي نجمت عن الحضارة الغربية قد وظّفت في الحول دون إقامة مجتمع إنساني أكثر جدارة بالاحترام.

ولكن ما سر اهتمام مدرسة فرانكفورت الخاص بعلم الجمال؟ يقول ماركوز إنها تؤمن بأنه في الفن والأدب والموسيقى يتم الإفصاح عن رؤى وحقائق غير قابلة لأن يباح عنها بأية طريقة أخرى. إن الشكول الاستاطيقية تفتح آفاقاً يتم كبتها أو تحريمها في الواقع؛ إنها آفاق صور الوجودين البشري والطبيعي التي لا تكبلها أغلال الواقعية القمعية. أما

بخصوص مشاريع هذه المدرسة المستقبلية فإن ماركوز يشير إلى حاجتنا إلى مزيد من الاهتمام بحركة تحرير المرأة، فكل سطوة سجلها التاريخ كانت سطوة ذكورية، وإذا كنا ننشد مجتمعاً مختلفاً نوعياً، فإنه يتعين علينا توكيد الخصائص الأنثوية التي أعوزت حضارتنا الراهنة وكل الحضارات الغابرة، كاللاعنف والتعاطف مع الآخرين.

هذه هي أهم مبادئ مدرسة فرانكفورت التي يعنى بتفصيلها والدفاع عنها واحد من أبرز مؤسسيها وبلغة لن يجد القارئ غير المتخصص عناء في فهمها، على حرص متحدثها أن تعبر ما أمكن عن أهم التعديلات التي أحدثتها هذه المدرسة في التعاليم الماركسية.

* * *

4) مارتن هيدجر، مؤسس المذهب الوجودي، هو المحور الأساسي الذي يدور حوله الحوار الرابع. الطرف الثاني في هذا الحوار هو وليام باريت أستاذ الفلسفة في جامعة نيويورك ومؤلف الكتاب الشهير «الرجل اللاعقلاني». في البداية يشرع باريت في تأصيل هذا المذهب الذي قدرت له السيطرة على المناخ الثقافي في أوربا الغربية عقب الحرب الثانية، وقد حاول باريت وضع هذا المذهب في سياق تاريخي يرجع إلى عهد ديكارت في القرن السابع عشر. ذلك أن ديكارت كان أسس العلم على ثنائية حاسمة بين الذات والموضوع، أو بين الوعي البشري والعالم الخارجي. العقل عنده يخطط للطبيعة بغية السيطرة على مقدراتها، الأمر الذي يحتم قيام مواجهة بين ذينك الطرفين المتناقضين. في مطلع القرن العشرين برزت مذاهب فلسفية متعددة أجمعت على تنوعها على رفض الثنائية الديكارتية التي ساد الاعتقاد في تعاليمها لما يربو عن قرنين من الزمان، وما وجودية هيدجر إلا واحد منها. لقد استبين له أن الرؤية الثنائية

تعوزها البداهة، فالبشر لا يعون الوجود وفقها. وخلافاً لما اعتقد ديكارت، فإن وجود الذوات الأخرى لا يشكل موضع ارتياب نسبة للأنا، ناهيك عن وجود الأنا نفسها، ولا يعد أمراً نستنبطه من مبادئ أكثر شمولية على هذا النحو رفضت الثنائية قدر ما رفضت مترتباتها.

والواقع، وفق العرض الذي يطرحه باريت، أن لهيدجر استراتيجيته في التمرد على الثنائية الديكارتية؛ إنه يبدأ من المواقف التي يتعرض لها الإنسان بالفعل، وأولها كونه يجد نفسه في هذا العالم، ومهمة الفلسفة عنده تنحصر أساساً في معاينة ووصف مختلف هذه المواقف. النظريات الابستمولوجية أخطأت السبيل عبر تجاهلها لهذا الأمر، وهكذا تجدها تطرح أسئلة بخصوص وجود الأنا رغم أن إمكان طرحها يفترض أصلاً هذا الوجود. وكما يقول باريت فإن حصول المرء على تذكرة لدخول هذا العالم لا يرتهن بأي حال بقدرته على حل ألغاز ابستمولوجية.

باختصار الوجود معطى وليس مشتقاً والمشكلة الأساسية إنما تكمن في تحديد ووصف خصائص هذا الوجود. على هذا النحو أصبح الوجود، عوضاً عن المعرفة، مركز عود الفلسفة. ولكن ما الذي يمكن أن يقال عن الوجود البشري في العالم؟ وكيف يمكن أن تكون هناك قيمة تعزى إلى وصف هذا الوجود الذي يعد أكثر الخبرات ألفة لنا؟

في معرض الإجابة عن مثل هذه الأسئلة يشير باريت بداية إلى أن المألوف قد يكون غاية في الإبهام، بل إن ما يقف شاخصاً أمام أعيننا قد يكون آخر شيء نراه. حقاً إن ملامح الوجود البشري مألوفة للبشر، لكن تحليل هيدجر يمكّن من رؤيتها بطريقة لم يتسن لنا من قبل اختبارها. إننا - مع هيدجر - نخطو على طريق الواقع المألوف، وفجأة تفغر

فجوات أفواهها تحت أقدامنا، فجوات كالموت والقلق والضمير والاغتراب. إن وصفه للموت يتعارض مع وعينا به، فنحن دائماً نتجنب واقعية الموت. يفكر الواحد منا في الموت بوصفه واقعة تحدث في العالم، شيئاً يحدث للآخرين، ولكن ما أن يفكر المرء في موته حتى يكتشف أنه لن يكون إطلاقاً واقعة تحدث في عالمه، فهو لن يعلم أنه قد مات. الموت بالنسبة لكل واحد منا مجرد إمكان، لكن إمكان حاضر باستمرار وقادر على إلغاء كل الإمكانات الأخرى، وما أن يلحظ المرء ذلك حتى يضطر إلى الفرار هلعاً منه. غير أنه بمقدوره أن يواجه نفسه بالسؤال الحاسم الذي يستفسر عن جدوى حياته في وجه هذا الإمكان. إن مواجهة الموت ـ عبر هذا التحليل الوجودي ـ تفضي بالمرء إلى البحث عن معنى للوجود.

على ذلك فإن هيدجر يسكت عن الإجابة، فمهمة الفلسفة عنده إنما تقتصر على تحليل بنية الوجود البشري بوصفه إطاراً تطرح ضمنه مثل هذه الأسئلة. ومن هذه الدلالة ليس لدى هيدجر علم للأخلاق، ومفاد كل ما يخلص إليه هو أنه يتعين على المرء أن يعي الموقف البشري وأن يواجهه بطريقة ما.

ثمة فجوة أخرى تفغر فاها تحت أقدامنا هي القلق، وهو حقيقة يؤزر من حدتها أن الوجود يتضمن السير قدماً نحو مستقبل ينطوي على موت محتم. القلق كامن في الموقف البشري تماماً كالموت، ولأننا نعيش في عصر التقنية نبحث عن سبيل آلي كي نتخلص منه، عن جهاز نستطيع بالضغط على أزراره أن نصبح أقل قلقاً، وبذا نغفل حقيقة كمونه في ذلك الموقف وحقيقة كونه شرطاً من أشراط الخلق والإبداع.

عقب ذلك يشير باريت إلى نقطة تحول جذرية مر عبرها تطور هيدجر الفكري. لقد شعر في عام 1936 أنه قد عني أكثر مما يجب بالإنسان ودون أن يفصح عن بنية جذور الوجود البشري التي تتعين في

الكون. ثمة تغاض في الثقافة الحديثة عن هذه الجذور الكونية نجم عنه وهن علاقة الإنسان بالعالم الذي يعيش فيه.

أما بخصوص سارتر، أشهر أعلام المذهب الوجودي، فإن باريت يعتقد أن بعضاً من رواياته ومسرحياته تعد أكثر أهمية من أعماله الفلسفية. إن سارتر لا يتعاطف مع الوجود، في حين أن هيدجر مشبع بالإحساس به. الهاجس الذي استحوذ على سارتر هو هاجس الحرية، وهو يعتقد أن حرية البشر كلية ومطلقة وأن البشر عاجزون على ذلك عن مواجهة هذا البعد من موقفهم؛ عوضاً عن ذلك تراهم يتظاهرون لأنفسهم بأنهم مكبلون بأغلال العرف. في المقابل يرى باريت أن سارتر قد أمعن في توكيد هذا البعد دون أن يقيم علاقة بين الحرية والمسؤولية. صحيح أن العرف يثقل كواهل البشر، لكننا قد نكون قد بالغنا في توكيد عوائقه. إن الذين يعوقهم العرف، فيما يقرر باريت، هم أولئك الذين تعوزهم الأصالة الشخصية؛ ثمة قيمة إيجابية في بعض الأعراف يستهين بها سارتر، وبالمقدور أن ينتهي مطاف من يذعن إليها ـ إذا كان لديه قدر كاف من الأصالة ـ بأن يكون لا عرفياً ولكن دون أن يكافح من أجل أن يكون كذلك.

هذه خلاصة أهم القضايا الوجودية التي يفصّل باريت الحديث عنها. على ذلك ثمة قضايا أخرى يستثيرها، كالاغتراب والشعر والتقنية، غير أن مقام حديثه لم يتسع للتفصيل فيها فاكتفى بمجرد التلميح إليها.

* * *

5) لودفيج فتجنشتين، محور الحوار الخامس، هو مؤلف «الرسالة المنطقية الفلسفية» التي أحدثت تأثيراً معمقاً في الفكر الغربي المعاصر؛ غير أنه ما أن بدت هذه الرسالة تحدث هذا التأثير حتى تعاظم تبرمه منها، بل

إنه اعتبرها باطلة كلية. كتابه الثاني «أبحاث فلسفية»، الذي نشر بعد وفاته، يعبر عن رؤية تعارض مذهبه في تلك الرسالة، ولذا درج دارسو الفلسفة على التمييز بين ڤتنجشتين المبكر وڤتنجشتين المتأخر. انتوني كونت هو المستضاف لتحليل هاتين الفلسفتين، وهو عميد كلية ترنتون بجامعة اكسفورد التي درّس بها ما يربو عن عقدين من الزمان.

الإشكالية الأساسية المستثارة في الرسالة تتعلق بإمكان اللغة: كيفق يتسنى للغة تحقيق مهمتها الأساسية، أعني وصف العالم؟ مفاد إجابة ڤتنجشتين هو أن اللغة تمثل العالم عبر تصوير حقائقه، فالقضايا عنده صور للحقائق. إن ڤتنجشتين يعترف بأن جمل اللغة العادية لا تبدو صوراً، لكنه يرى أن استحواذها على معنى يتطلب أن تكون كذلك. الجملة، في التحليل النهائي، ترتيب لأسماء بطريقة تطابق ترتيباً ممكناً لأشياء في العالم. إذا تحقق هذا الترتيب في العالم بالفعل صدقت الجملة، وإذا لم يتحقق كانت باطلة. في المقابل، إذا قامت الجملة بترتيب أسمائها بطريقة يستحيل وفقها ترتيب الأشياء، فإنها ليست جملة أصلاً، بمعنى أن المعنى يعوزها، وهذا ما يحدث في القضايا الميتافيزيقية.

على ذلك فإن علاقة التصوير التي تقوم اللغة بتكريسها غير قابلة لأن توصف، فثمة استحالة في وجود ما يقال عن علاقة اللغة بالعالم. هذه هي المفارقة التي يتحدث عنها ڤتنجشتين في نهاية اطروحته، إذ تراه يقول «إن من يفهم قضايا سوف يلاحظ في نهاية المطاف أنها هراء».

بيد أن هذه الرؤية، فيما يقرر ماجي، تغمط حق قضايا الفن والأخلاق التي لا يتضح إطلاقاً كونها تصويرية. والواقع أن كونتن نفسه، فضلاً عن ڤتنجشتين المتأخر، يعترف بمحدودية هذه الرؤية التي لا تترك مجالاً لتوظيف اللغة في السياقات الإبداعية والقيمية. إن ڤتنجشتين المبكر يقتصر على القول بأن هذه السياقات يتعين أن تحلل في النهاية بحيث

يستبان أنها مجرد تصوير للعالم، وإلا أعوزها المعنى، وهذا حكم يبدو أنه يفشل في تثمين القيمة التي قد تنطوي عليها تلك السياقات.

فلسفة ڤتنجشتين المبكر، وفق تحليل كونت، فردية بشكل مكثف. ليس ثمة حديث فيها عن اللغة بوصفها أداة للتواصل أو بوصفها مؤسسة اجتماعية. في فلسفته المتأخرة شرع ڤتنجشتين في التعامل مع اللغة كظاهرة بشرية طبيعية تتدخل باستمرار في حيواتنا، وكظاهرة اجحتماعية معلنة يرتهن قيامها بأية وظائف بقبول جمع من الناس قواعدها. وبحيث يكون تطبيق هذه القواعد عرضة للتصحيح من قبل أفراد الجماعة المعنية. إن استعمال اللغة أشبه ما يكون بممارسة لعبة ما، فاللعب، كاللغة، نشاط تحكمه قوانين بعينها، وثمة تشابه عائلي بين الألعاب، وهذا أمر يسري أيضاً على مختلف الأنشطة التي تقوم بها اللغة، كطرح الأسئلة وإقامة الصلاة وإطلاق السلام وتوجيه السباب. مهمة الفلسفة وفق هذا المنظور الجديد هي وصف سبل استخدام اللغة الفعلي المختلفة توطئة للحول دون الوقوع في فخاخ القياسات المضللة، كقياس خبرتنا بالألم بخبرتنا بشيء مادي. والواقع، وكما يشير ماجي في هذا السياق، فإن التصور الذي يوحب به ڤتنجشتين المتأخر هو ذات التصور الذي جحده ڤتنجشتين المبكر. لقد وقع ڤنجشتين المبكر فريسة لقياس مضلل بين اللغة والصور وها هو الآن يكافح ضد قياسات من قبيله.

لقد أثر ڤتنجشتين في الفكر الغربي المعاصر على عدة مستويات؛ لم يعد كثير من المفكرين يعنون بطرح المبادئ العامة القابلة للتطبيق الشامل، فثمة إحجام نستشعره عن التنظير الفلسفي وهناك تركيز على القضايا التطبيقية يستهدف الخلاص من الارباكات الذهنية التي تعتري البشر في مختلف السياقات. أيضاً ثمة نغمة تسامحية سائدة في الفكر الڤتنجشتين المتأخر تعاطف معها كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع

والانثروبولوجيا. ذلك أن ڤتنجشتين المتأخر لا ينوط بالفلسفة مهمة إصلاح اللغة، وقياساً على ذلك عزف أولئك العلماء عن إصدار أحكام قيمية على الثقافات المغايرة في محاولة منهم لتوكيد نمط من النسبية الثقافية. وأخيراً ثمة توكيد ـ أحدث تأثيراً معمقاً خارج الأوساط الفلسفية ـ على كون الإنسان كائناً اجتماعياً يعتد بأعراف وقواعد بعينها، الأمر الذي يحول دون قيام لغات خصوصية.

تلك كانت أهم تعاليم فلسفتي ڤتنجشتين التي عني كونت بتبيانها، ولا ريب أن القارئ سوف يلحظ تعاطف كونت المستمر مع فلسفته المتأخرة وشجبه الجازم لفلسفته المبكرة، على اعترافه بخطر كليهما.

* * *

6) آلفرد أير ـ كما أسلفت في تقديم هذا الكتاب ـ هو الفيلسوف الذي قدم الوضعية المنطقية إلى بريطانيا، وهو مؤلف كتاب «اللغة، الحقيقة، والمنطق» الذي يعبر عن تعاليم هذا المذهب الأساسية. لقد ناضل أنصار الوضعية، وفكما يقرر أير، ضد الميتافيزيقا بعوالمها التي تحتجب عن الوعي البشري وتتجاوز نطاق قدراته المعرفية. لقد آمن أعضاء حلقة ڤيينا، التي انبثق عنها هذا المذهب، باستحالة التعرف على ما يتجاوز نطاق الخبرة الحسية، بيد أنهم ذهبوا إلى أبعد من هذه الفكرة التي أخذ بها كانت، فالقضايا غير الخاضعة للاختبار الامبيريقي، ما لم تكن صورية تحليلية، تعد عندهم هراء يعوزه المعنى، الأمر الذي يستلزم، فيما يستلزم، شجباً للاهوت ورفضاً لفكرة وجود آله مفارق. وعلى وجه الخصوص عبرت الوصفية عن رد فعل لرومانسية الفكر الفلسفي الألماني، فكر هيجل وأسلافه المثاليين.

في عرضه التاريخي لأصول الوضعية يتحدث أير عن حلقة ڤيينا التي أسسها شلك الذي كان معنياً بفلسفة الفيزياء، فضلاً عن كارناب الذي تتلمذ على فريجه وأسهم إسهاماً فاعلاً في تشكيل فكر تلك الحلقة. في المقابل رام نيوراث أحد مؤسسيها الأوائل التوليف بين النزعة الماركسية والنزعة الامبيريقية. على ذلك فقد أجمعوا على توظيف المنطق والعلم مبضعين لاستئصال الخلايا الميتافيزيقية. والواقع أنهم إنما كانوا يواصلون تكريس موروث ارنست ماخ الذي ذهب إلى وجوب أن يعنى العلم بالإحساسات البشرية المصدر الوحيد للدراية بحقائق الكون، كما كانوا يعملون على تعميق مذهب هيوم ذي النزعة الامبيريقية وإن حاولوا الخلاص من النغمة الارتيابية السائدة في مذهبه. الجدة التي انطوى عليها مذهبهم إنما تكمن أساساً في اعتقادهم بإن الامبيريقية تضع الفلسفة على أعتاب طريق جديد. إذا كان شغل العلم الشاغل هو وصف العالم، وإذا كان عالم خبراتنا الحسية هو العالم الوحيد الذي ندري بوجوده، فإن مبلغ ما تستطيع الفلسفة القيام به هو تحليل ونقد نظريات العلم ومفاهيمه. فضلاً عن ذلك تمكن الوضعيون من تطوير منطق أكثر شمولية وأوسع مدى من منطق أرسطو تم توظيفه كأداة ناجعة للتحليل والنقد. وكما يضيف ماجي فإن أصالتهم إنما تتعين خصوصاً في تطبيق المنطق والنهج العلمي على أفكار وطرائق تقليدية في التفكير. المشاكل الفلسفية التقليدية اعتبرت من هذا المنظور خلواً من المعنى، ما لم تكن قابلة للحل باستعمال تقنيات منطقية صرفة.

التعليم الوضعي الأساسي، وفق عرض أير، هو مبدأ التحقق الذي عبر عنه شلك بقوله: «إن معنى القضية هو نهج التحقق منها». لقد كافح الوضعيون طويلاً في محاولة تبديد الغموض الذي يكتنف هذا المبدأ وفي محاولة دعمه، رغم أن النجاح لم يكن حليفاً لهم. التعليم الثاني مفاده أن كل

قضايا المنطق والرياضة وكل القضايا الصادقة بشكل ضروري، عبارة عن تحصيلات حاصلة لا تشتمل محاميلها إلا على ما تم تقريره في مواضيعها. أما التعليم الثالث فيقرر وجوب أن تعنى الفلسفة فحسب بممارسة الأنشطة التوضيحية التي أتينا منذ قليل على ذكرها.

وبطبيعة الحال ثمة إشكاليات فلسفية تستثيرها هذه التعاليم ليس أقلها كونها لا تفسح مجالاً للقضايا القيمية بنوعيها الأخلاقي والجمالي. صحيح أن بعض الوضعيين قد طرحوا تفسيراً لهذا النمط من القضايا، كمذهب شلك القائل بأن علم الأخلاق إنما يعنى بدراسة ما يرغب البشر في تحقيقه ومذهب كارناب، الذي يصدّق عليه أير، والذي يرى في الأحكام القيمية تعبيراً عن انفعالات بشرية، إلا أن هذه التفسيرات، فيما يعترف أير نفسه، لم يقدر لها النجاح في تثمين قيمة السياقات المعيارية.

ثمة إسهام آخر، يعزو أير فضله إلى المذهب الوضعي، يتعين في الاهتمام باللغة وبعلاقتها بالعالم. العالم وفق هذا المذهب هو كما نصفه بلغتنا التي تفصح عن إحساسنا به، ولذا فإن ارتياد نسق مفاهيمنا اللغوية يعبر في الواقع عن ولوج لذلك العالم. العلية، على سبيل المثال، شيء يحدث في العالم، لكننا نستطيع عبر تحليل جملنا عن العلاقات العلية التعرف على هذا الشيء، وبذا فإن البحث في استخدام اللغة بحث في بنية العالم وفقما تختبره الكائنات البشرية.

أما بخصوص أوجه قصور الوضعية المنطقية فإن أير يقرر في البداية ـ وبجرأة لا نعهدها في كثير من المفكرين ـ «أن الخلل الأساسي يكمن في كونها باطلة برمتها تقريباً»، لكنه لا يلبث أن يقول إنها كانت صحيحة في موقفها العام وإن القصور إنما يطرأ عندما يشرع أنصارها في الحديث عن تفاصيل هذا الموقف العام. فعلى سبيل المثال فشلت الوضعية في صياغة مبدأ التحقق صياغة دقيقة يمكن الدفاع عنها، كما استعصى عليها عملية

رد القضايا المعقدة إلى قضايا حسية بسيطة، على أساسية هذه العملية نسبة إلى العلم والفلسفة على حد سواء. فضلاً عن ذلك فإن الشكوك أصبحت تساور أير بخصوص تحليلية قضايا المنطق والرياضة.

على ذلك فإن أثر هذا المذهب على الفكر الغربي المعاصر لا يكاد ينكره أحد، خصوصاً في العقود الوسطى من هذا القرن. صحيح أن هناك أحساساً متزايداً بأن أوج عصر الوضعية قد ذهب إلى غير رجعة، إلا أنها تظل تشكل موروثاً متميزاً عمل على تبيان أهمية العلم سبيلاً أوحد للدراية بما يحدث في هذا الكون.

* * *

7) ثمة افتراض غبر الأقدمون على التسليم به مفاده أن المفاهيم - من قبيل الحق والخير والجمال - تشير إلى كينونات مجردة توجد بشكل يستقل عن طريقة استخدام الألفاظ التي تعبر عن تلك المفاهيم. هذا هو الافتراض الأساسي الذي يرتاب أنصار مذهب الفلسفة التحليلية - موضع هذا الحوار - في صحته. اللغة عندهم مخلوق بشري، وليست هناك كينونات مستقلة تتعلق بدلالة تعبيراتها، وفهم هذه التعبيرات إنما يتطلب فحسب معرفة سبل استعمالها. الأعمال الكلاسيكية الأساسية التي كرست هذا المذهب - وفق عرض ماجي - هي أعمال ڤتنجشتين المتأخر، خصوصاً كتابه «أبحاث فلسفية»، فضلاً عن أعمال جلبرت رايل واوستن. المستضاف لنقاش هذا المذهب هو برنارد وليامز أحد أساتذة الفلسفة في كيمبردج.

القضية المناقشة الأولى هي قضية الفروق التي تميز مذهب الفلسفة التحليلية عن مذهب الوضعية المنطقية. لقد اتضح لنا من عرض أفكار الفرد أير أن الوضعيين يبجلون العلم ويعتبرونه نموذجاً للمعرفة الحقة. ثمة

سياقات أخرى يعنى بها البشر، بيد أن العلم يظل عندهم معيار استحواذها على أي معنى. وبالطبع وكما سلف أن أشرنا فإن هذه الرؤية تحط من قدر كثير من السياقات القيمية، كقضايا الفن والأخلاق، كونها تقرر أن هذه القضايا لا تعدو أن تكون تعبيرات انفعالية أو رغبوية لا سبيل للحديث عن مصداقيتها أو بطلانها. القضايا الامبريقية وحدها هي التي تقبل هذا التصنيف، ومن ثم فإنها وحدها التي تستحوذ على دلالة حقيقية.

في المقابل اعتد أنصار المذهب التحليلي بمختلف شكول السياقات البشرية، فثمة عندهم سبل متعددة للكلام وأنواع متكثرة من المعنى، وما المعنى العلمي الذي يثمنه الوضعيون، إلاّ واحد منها. مهمة الفلسفة وفق هذا المنظور إنما تكمن في فحص هذه السبل المتعددة ومن ثم فإنها لا تعتد بالعلم معياراً وحيداً للاستحواذ على الدلالة.

على هذا النحو عمل التحليليون على إعادة الاعتبار إلى السياقات اللاعلمية التي استخف بها الوضعيون. على ذلك، فيما يلاحظ وليامز، فإنه بالرغم من أن التحليليين كانوا أكثر تعاطفاً مع الدين من أسلافهم الوضعيين، فإن نزوعهم إلى الحكم بأن السياق الديني إنما يعبر عن شكل من شكول الحياة، كأي شكل آخر، لا يعدو أن يكون طرحاً لتأويل بشري لهذا السياق، الأمر الذي يتعارض مع الرؤية التقليدية للدين.

ثمة وعد تبشيري تنطوي عليه الفلسفة التحليلية، فيما يشير ماجي، يتعين في المبدأ القائل بأن التحليل الشامل لسبل استخدام المفاهيم اللغوية كفيل باستنفاد محتواها، وبذا فإن المشاكل الفلسفية التقليدية سوف تحل عبر هذا التحليل. غير أن وليامز يفضل الحديث عن تحلل هذه المشاكل عوضاً عن حلها. إذا قمنا بفحص سبل استعمال التعبيرات التي تنطوي عليها صياغة المشاكل الفلسفية سوف يتضح أن كثيراً منها لا تعد

مشاكل أصلاً بل هي أقرب ما تكون إرباكات ذهنية نجمت عن سوء فهم أو سوء استخدام تلك التعبيرات.

الأسباب التي جعلت هذه الفلسفة تستحوذ على قدر متعاظم من الفتنة، فيما يحلل وليامز، تتعين بداية في تعويل أنصارها على أمثلة مستقاة من الحياة اليومية. لقد كانت هناك محاولة مقصودة لتنجب المصطلحات الفلسفية المعقدة، ولذا لم يجد القارئ العادي عناء في فهم المذهب التحليلي، بل إنه شعر بقدرة توظيف اليومي على تحقيق مقاصد لا تعوزها الجدية. أيضاً عملت الفلسفة التحليلية على تكريس الوعي باستعمال اللغة والإحساس بالمسؤولية تجاه وجوب أن يعبر المرء عن نفسه بوضوح تام. يتعين على المرء ألا يقول أكثر أو أقل مما يريد وأن يكون واعياً بكل ما يقول. باختصار، وعلى حد تعبير وليامز، «يتعين أن نقاوم تلوث العقل بشوش الكلام».

على ذلك، فيما يقرر ماجي، فإن وعد المذهب التحليلي بحل الإشكاليات الفلسفية خلال فترة قصيرة لم يتحقق. وفي هذا الخصوص يشير وليامز إلى أن التاريخ يخبرنا باستمرار أن الثورات الفلسفية عادة ما تفشل في تحقيق وعودها. قد يتسع للنهج البديل الذي تقترحه الثورة الفلسفية الخلاص من بعض المشاكل التي أخفقت المناهج السالفة في حلها، لكن النهج الجديد يشتثير بدوره إشكاليات جديدة. إن أهم أوجه قصور هذه النزعة يتعين في كونها قد قللت من أهمية التنظير، فكل مفهوم يتم تحليله بمعزل عن المفاهيم الأخرى دون طرح نظرية تفسيرية توظف كإطار مرجعي. باختصار ثمة فشل في تحديد البواعث التي استثارت مختلف التمييزات التي يعنى التحليليون بعقدها.

هناك انتقاد آخر يوجه عادة إلى هذا المذهب، كونه عبثياً، مجرد تلاعب بالألفاظ تعوزه الجدية. يعترف وليامز بوجه القصور هذا جزئياً

لكنه يقول إن معظم الأعمال الفلسفية تعد رديئة أو ليست جيدة على أقل تقدير، وللفلسفة التحليلية طريقها في الرداءة، فهي متحذلقة عاتبة عوضاً عن أن تكون، ككثير من الفلسفات الأخرى، مغرورة وجوفاء. غير أن وليامز يقرر أن المرء ليفضل، حين يضطر إلى الرداءة، أن تكون فلسفته متحذلقة على أن تكون زائفة. على ذلك فإنه يعتقد بوجه عام أن الانشغال بالمعنى الحقيقي للجمل، إذا أغفلنا الأمثلة الرديئة التي يُعوَّل عليها إبان هذا الانشغال، يشكل جزءاً أساسياً من فهم اللغة؛ إنه يمكن من تحديد القيمة الحقيقية التي قد تنطوي عليها عملة تلك الجمل. لهذا السبب يُحسب للمذهب التحليلي كونه قد عمل على تعميق إحساسنا بالمسؤولية تجاه معانينا، ويحسب له أنه قد تمكن من طرح صياغات جديدة للمشاكل الفلسفية التقليدية، وإن أعوزته الخلفية النظرية الملائمة التي قد تساعد في حلها. وكما يقرر ماجي في ختام هذا الحوار فإن موطن الخلل فيها إنما يستبان حين تعد الفلسفة التحليلية مذهباً عوضاً عن أن تكون أداة.

تلك كانت أهم مواطن قوة وضعف هذه الفلسفة التي أتى هذا الحوار على نقاشها. على ذلك ثمة حديث أغفلت الإشارة إليه عن تيارين أساسيين في هذه الفلسفة: التيار الاكسفوردي الذي يتزعمه أوستن والتيار الڤتنجشتاني الذي اتضح خصوصاً في كتاب «أبحاث فلسفية». بيد أن عرض وليامز لملامح كل منهما بيّن غاية البيان، ومنه يخلص إلى حكم عام مفاده أن هناك باستمرار باعثين للقيام بالنشاط الفلسفي: حب الاستطلاع والخلاص. لقد رام أوستن من نزعته أن تلبي بعضاً من فضوله البشري، في حين رام ڤتنجشتين من الفلسفة أن تخلص البشر من محن الإرباك الذهني.

* * *

8) المذهب النفعي هو أكثر المذاهب الفلسفية تأثيراً في الفكر الغربي المعاصر، وهو موضع الحوار الثامن في هذا الكتاب. الطرف الثاني في هذا الحوار هو ر. م. هير أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة اكسفورد. ولأن هذا المذهب قد أحدث تأثيره خصوصاً في السياقات الأخلاقية، فإن القضية الأولى المستثارة هي قضية التعريف بعلم الأخلاق على وجه العموم. الفلسفة تعنى بمشاكلها عادة عبر عملية توضيح المفاهيم التي تصاغ بها تلك المشاكل، والفلسفة الأخلاقية تحاول بدورها إلقاء الضوء على قضايا عملية ذات طابع قيمي أخلاقي. وبالطبع فإن الفلاسفة يختلفون بخصوص القضايا الأجدر من غيرها بمثل هذا التناول، فبعضهم يعتبر الخير أكثر المفاهيم الأخلاقية أهمية، وآخرون يعزون هذه الأهمية لمفهوم الواجب، في حين يفضل بعض آخر الاهتمام بمفاهيم أكثر عينية كالعدل.

وفضلاً عن المفاهيم يعنى فلاسفة الأخلاق بالبراهين التي تطرح لدعم المبادئ الأخلاقية؛ إنهم يقومون بتقويم مدى قدرتها على الدعم الذي تزعمه. التحليل المفهومي والتحليل المنطقي إذن هما أدوات فيلسوف الأخلاق في تناول القضايا الأخلاقية، ولأن الفلاسفة، فيما يقرر هير، إنما يزحفون صوب صوت البنادق، ولأن العالم المعاصر مشغول بقضايا اجتماعية واقتصادية، عوضاً عن القضايا السياسية التي غبر فلاسفة الأخلاق على تناولها، فإن فلاسفة الأخلاق المعاصرين يركزون الاهتمام الآن على قضايا السكان والتخطيط البيئي وما شابه ذلك.

على ذلك يظل السؤال قائماً باستمرار، ما إذا كان بالمقدور استنباط نتائج أو مبادئ قيمية من مقدمات واقعية. لقد ذهب هيوم إلى استحالة ذلك، فالحقائق الامبيريقية مستقلة منطقياً عن القيم والتفضيلات البشرية، وقد عملت العلوم الاجتماعية الحديثة على تكريس هذه

الاستقلالية عبر محاولة تطوير نظريات اجتماعية لا قيمية. غير أن هير يضيف أن هذا لا يعني أن الحقائق لا تتعلق إطلاقاً بالأسئلة الأخلاقية؛ ذلك أننا عندما نحاول حسم ما ينبغي علينا القيام به فإننا نقوم بالخيار بين بدائل واقعية ترتهن بالحقائق الامبيريقية؛ خلافاً لذلك سوف يكون قرارنا اعتباطياً إن لم يكن أحمق.

في المقابل ثمة من ارتأى أنه بالإمكان استنباط القيم من الحقائق، كجون راولز في كتابه «نظرية في العدالة». على ذلك، فيما يشير هير، فإن المرء لا يعثر على برهان استنباطي سليم واحد يدعم صحة نتائجه الأخلاقية. عوضاً عن ذلك يركن راولز إلى أحداس يأمل أن نتفق معها، وهو عادة ما يكسب الرهان، كوننا قد نشأنا في بيئة تكرس أحداسه ومحاباته.

الأحداس، عند هير، مهمة وثمة حاجة بل ضرورة في الركون إليها، لكنها ليست الشيء الوحيد المهم في السياقات الأخلاقية. إننا نحتاج أيضاً إلى مستوى أعلى من التفكير يمكّن من دعم أو نقد الأحداس التي نُشّئنا عليها ويمكّن من حسم التعارض القائم عادة بينها.

ولكن ماذا عن هذا المستوى التفكيري الأعلى؟ ما المصدر المغاير للأحداس الذي نستطيع باللجوء إليه نقدها والاختيار بينها؟ المنطق عند هير هو المعبر الحقيقي عن ذلك المستوى والأداة الملائمة لهذا النقد. ذلك أن المنطق يقوم بتوضيح المفاهيم التي يدور حولها الجدل الأخلاقي كما يقوم بتبيان خصائصها المنطقية. أيضاً فإنه يمكّن من التمييز بين المحتوى السياسي والمحتوى الأخلاقي الذي ينطوي عليهما الحكم القيمي. فضلاً عن ذلك فإنه يمكّن من تجديد الجانب الامبيريقي ومن عزله بطريقة تمكّن من التحقق منه، وبذا يتم درء الخلط الذي قد ينجم حال الفشل في عزل هذا الجانب.

أما عن سبيل إنتاج هذا المنطق فإن هير يعزو للمفاهيم الأخلاقية خاصيتين يزعم أنهما يكفلان تشكيل منطق للبرهنة القيمية: القابلية للتطبيق الشامل، فالحكم الذي يصدر على أية حالة يتعين أن يكون قابلاً لأن يسري على كل حالة تشبهها، والمعيارية التي تكرس علاقة الحكم الأخلاقي بالسلوك الفعلي وفقه.

ولأن هير واحد من أنصار المذهب النفعي فإنه يبدي حماساً واضحاً للدفاع عنه. المبادئ الأخلاقية التي يتعين تكريسها هي التي تحقق القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من البشر. بكلمات أخرى فإن مترتبات المبدأ الأخلاقي العملية هي معيار صلاحيته، الأمر الذي يوكد الدور الفاعل الذي تقوم به الاعتبارات الامبريقية في تحديد هوية الاعتبارات القيمية.

والواقع أن هير يزاوج بين هذه الرؤية البراجماتية والمذهب الكانتي ذي الطابع الصوري، وهذا أمر يستبان خصوصاً في اعتقاده بوجود منطق للأخلاق. لقد قام كانت بتحديد شكول التفكير الأخلاقي في حين عمل النفعيون على تحديد محتواه، ولذا فإن التوليف بينهما، وفق رؤية هير وخلافاً لمذهب كثير من الفلاسفة، ممكن وضروري في آن واحد.

* * *

9) يعد ويلارد كواين أبرز الفلاسفة الذين قدر لهم العيش حتى الربع الأخير من هذا القرن. على ذلك فإن لأكثر أعماله طابعاً اصطلاحياً، كونه قد عني خصوصاً بالمنطق، ومن ثم فإن فهمه عادة ما يعسر على غير أولى الاختصاص، غير أن الإشكليات التي حظيت باهتمامه، وفقما يشير ماجي، تتجذر في إشكاليات فلسفية مركزية، كما أنه قد عني أخيراً بالفلسفة بمعناها الواسع. الحوار التاسع أجراه ماجي مع كواين نفسه، وبذا

فإننا هنا نطلع على رؤى مذهب يقوم صاحبه شخصياً بعرضه والدفاع عنه، ومن ثم فإن شبح سوء التأويل لا يتهدد تلك الرؤى إطلاقاً.

الفلسفة عند كواين تعنى بمعرفتنا بالعالم وبطبيعته، وعلى حد تعبيره فإنها محاولة «للم شمل نسق العالم». الفلسفة إذن ليست منفصلة عن العلم ولا تعمل على إعداد أساس صلب لتشييده ـ كما حسب الوضعيون ـ بل إن كثيراً من العلم أكثر صلابة من الفلسفة. إن الفلسفة عند كواين استمرار للعلم بل جزء منه، والعلم بمعناه العام متصلة تمتد من التاريخ والهندسة وتنتهي بالرياضة والفلسفة. تجريد الفلسفة ناشئ عن عموميتها، فمختلف العلوم مثلاً تحدثنا عن علاقات علية تقوم بين أنواع بعينها من الحوادث، في حين تحدثنا الفلسفة عن العلاقة العلية بوجه عام. ثمة تصنيف ثنائي للأسئلة الفلسفية يعتد به كواين: الأسئلة الانطولوجية التي تتعلق بأنواع الأشياء التي توجد وبمعنى الوجود، والأسئلة الإسنادية المتعلقة بأنواع الأشياء التي يمكن السؤال عنها بخصوص ما يوجد.

بخصوص الوجود يعتد كواين بالمذهب المادي الذي يقر بحقيقية وجود الأجسام الفيزيقية وجوداً يستقل عن البشر. على ذلك فإن كواين يقر أيضاً بوجود كينونات مجردة، هي الكينونات الرياضية، وإن كان يرى أن وجودها إنما يعني عزواً أو نشاطاً تقوم به الأشياء الفيزيقية. هذا يعني أن كواين ينكر في آن واحد المذهب المثالي والمذهب الثنائي الديكارتي الذي تحدث عنه وليام باريت في الحوار الرابع. العواطف والمشاعر والأفكار عمليات أو مواقف تقوم بها أشياء مادية، هي الأشخاص، وحقيقة كون هذه الأشياء لا مرئية ولا تقبل الملاحظة لا تميزها عن سائر الأشياء الفيزيقية، فثمة أشياء مادية لا نستطيع ملاحظتها ويعتد العلم بوجودها. على هذا النحو يتم الخلاص من مشكلة التفاعل بين العقل والجسم التي أرقت الفلاسفة لردح طويل من الزمان. ثمة إشكالية خاصة يواجهها

مذهب كواين: كيف نستطيع التحدث عن العمليات الذهنية والوجدانية عبر الحديث عن أشياء مادية؟ وهو يجد في السلوكية سبيلاً للخلاص من هذه الإشكالية. السلوك هو الأداة التي نفصح بها عن تلك العمليات، وفي نهاية المطاف سوف يتسنى لعلم الأعصاب طرح تفسير ملائم للآلية التي تعمل بها.

من جهة أخرى يرتاب كواين في مفهوم المعنى وعن هذه الريبة تترتب أحكام فلسفية هامة. ثمة مفهوم سائد مفاده أن الكلمات تبلّغ المعاني، ولكن ليس هناك سبيل للدراية بما إذا كانت نفس الكلمات تبلّغ ذات المعاني لمختلف الأشخاص. ذلك أن ردود الأفعال السلوكية، أي الاستجابات البشرية للمستثيرات التي تحدثها الألفاظ، قد تتشابه على اختلاف الدلالات التي تعزى إلى تلك الألفاظ. فضلاً عن ذلك، ما أن نرتاب في مفهوم المعنى حتى تصبح قضية الترجمة أكثر تعقيداً، فالترجمة نقل لذات المعاني من لغة إلى أخرى، وكذا الشأن نسبة إلى قضية القضايا الضرورية التي يفترض أن تصدق بسبب معانيها، وقضية القوانين الطبيعية التي يفترض أنها تنطوي على نوع من الضرورة. من كل هذا يتضح أن ريبة كواين في مفهوم المعنى تعمل على تقويض مجمل الرؤية الامبيريقية التقليدية التي عوّلت على تصور خاطئ لهذا المفهوم.

يلتزم كواين بأهمية التحليل اللغوي لأسباب موضوعية، على ارتيابه في المعنى. إنه يقرر أنه عادة ما يصعب علينا عزل أنفسنا عن رؤانا بطريقة تمكّن من رؤية العالم من منظور خصومنا، وبذا فإن الجدل بين البشر عادة ما يقع في فخ المصادرة على المطلوب. للخلاص من هذا المأزق يقترح كواين الحديث عن رؤانا بوصفها أنساقاً قضوية، أي الحديث عن الجمل عوضاً عن الجزم بها. قد نعتد بمعيار البساطة البنيوية للمقارنة بين الأنساق المتنافسة وقد نتمكن من تحليلها بحيث نحصل

على مواطن مشتركة، وهذا هو مبرر الانشغال باللغة. فضلاً عن ذلك، فإن الفهم المتعمق لنسق مفاهيمنا عن العالم يتطلب البحث في سبل اكتساب وتطور هذا النسق؛ سوف نكتشف أننا نكتسبه عبر عملية تعلم اللغة نفسها، كما أن تطوره محدد من قبل تطور اللغة.

أما بخصوص مشاريع كواين الفلسفية المقبلة فإنه يوكد الحاجة إلى استحداث نظرية في الترجمة تلتزم بمعايير سلوكية وإلى العناية بالصعوبات المنطقية التي تستثيرها القضايا الابستمولوجية وتلك الناجمة عما يعرف في أدبيات الفلسفة بمفارقة رسل.

رؤية كواين إذن هجين من الامبيريقية والوضعية والتحليلية وقد نجم عنها كثير من الأعمال الفلسفية التي أسهمت في تحديد تراث العقود الوسطى من هذا القرن، خصوصاً في الولايات المتحدة وبريطانيا. والواقع أن هذا الحوار يتيح الفرصة للتعرف على هذه الرؤية وفقما يطرحها أشهر دعاتها، أعني صاحبها شخصياً.

* * *

10) من السائد أن يعتقد الآن في أهمية الدور الفاعل الذي تقوم به اللغة نسبة إلى حيوات البشر الذهنية والعملية على حد سواء. لقد استبين فيما يقرر ماجي أن القدرة على التفكير المجرد الذي تمكننا اللغة منه هي المسؤول الأول عن التمكين من مفهمة والكفاح مع جوانب الحياة وإقامة علاقة بين البشر والعالم الذي يعيشون فيه. كثير من الفلاسفة يرون أننا لا نكون ما نكون إلا عبر اكتساب اللغة، ومن ثم فإن اللغة أساسية لبشرية البشر. جون سيرل المستضاف في هذا الحوار هو أحد فلاسفة اللغة الأمريكيين الذين حظوا بصيت واسع في أمريكا وأوربا. لقد درس ودرّس في جامعة اكسفورد، وكتابه «أفعال الكلام» الذي صدر عام 1951 يعد من

أهم كتب المذهب التحليلي المعاصر. أما الآن فهو يقوم بتدريس الفلسفة في واحدة من أشهر جامعات الولايات المتحدة، ألا وهي جامعة كاليفورنيا في بركلي.

مركزية اللغة نسبة إلى حيوات البشر هي القضية الأولى المناقشة في هذا الحوار. قد يبدو أننا نحصل على خبراتنا بشكل مستقل عن اللغة، ولكن من البين أننا نحصل على خبرات كثيرة لا يتسنى للحيوان الحصول عليها لا بسبب عوزه للأجهزة الحسية بل بسبب عوزه للأجهزة المفاهيمية التي تمكننا اللغة من الاستحواذ عليها. الحصول على مقولات لفظية كالحب والكراهية تساعد في تشكيل الخبرات التي تسمى بها، وكما يقول فوكولد فإن قليلاً من البشر سوف يقعون في الغرام لو لم يقرأو عنه. باختصار فإن أشياء الخبرة لا توجد بشكل منعزل عن مفاهيمنا، وعلى هذا النحو تشارك اللغة في تكوين خبراتنا.

لكن ذلك لا يعني أن اللغة تخلق الواقع بل يعني فحسب أن ما يعد واقعاً يتوقف على المقولات المفاهيمية التي نفرضها على الواقع. العالم ينقسم بالطريقة التي نقسمه بها، وطريقتنا في تقسيمه إنما تتم عبر اللغة. لهذا السبب فإن البحث الفلسفي في اللغة هو في واقع الأمر بحث في بنية الخبرة البشرية، فاللغة كما يقول فتجنشتين شكل من شكول الحياة، واللغة ليست شفافة كما ادعى رسل بل تشكل في حياتنا الثقافية معضلة أساسية.

تاريخياً تعمق الاحساس باللغة عندما تم عقد تمييزين: الأول بين القضايا التركيبية التي تتعلق بالواقع الامبيريقي والقضايا التحليلية التي تصدق بسبب محتواها الدلالي؛ والثاني بين السياق الواقعي الوصفي التقريري الذي نجده في العلم مثلاً والسياق القيمي المعياري التقديري الذي نجده في قضايا علمي الأخلاق والجمال. لقد اعتبر الامبيريقيون هذا

السياق الأخير خلواً من المغزى، كونه غير خاضع لتصنيف قيم الصدق والبطلان، ولذا أسموه بالسياق العاطفي. إن هذين التمييزين يعبران عن نظرية في فلسفة اللغة، وإذا حملا محمل الجد قد يشكلان رؤية للفلسفة. ليس من واجب الفيلسوف أن يعنى بالخوض في الأحكام القيمية، فتلك هي مهمة المصلح الأخلاقي، وليس من مهمته أن يعنى باكتشاف الأحكام الامبيريقية، فتلك هي مهمة العالم. عوضاً عن ذلك يتعين عليه تحديد وتحليل العلاقة المنطقية القائمة بين المفاهيم، فالفلسفة أساساً نشاط يقوم بتحليل المفاهيم ونقدها. على هذا النحو يستبان كيف يكون بمقدور نظرية في اللغة أن تشكل رؤية شاملة للفلسفة.

في العقود الأخيرة تم انتقاد هذين التمييزين، وشرع الفلاسفة في تحسس التعقيد الذي تنطوي عليه اللغة والذي تم تبسيطه وفق ذينك التمييزين. إن عجزهما عن فهم تعقيدات اللغة قد استثار البحث في مختلف شكول وتنويعات وبنى اللغة التي لم تكن تحظى من قبل باهتمام الفلاسفة، وهذا هو أهم إسهامات الفلسفة التحليلية المعاصرة وفق رأي سيرل.

على ذلك اتخذ هذا الاهتمام المعمق باللغة عدة مسارات أسهم ڤتنجشتين في أكثر من واحد منها. ثمة مسار اهتم بالعلاقة بين مفهومي المعنى والصدق، والسؤال الأساسي هنا إنما يستفسر عن أشراط صدق المنطوق اللغوي. هنا نجد أعمال فلاسفة ومناطقة من قبيل ڤتنجشتين المبكر وكارناب ورسل وكواين وديڤد سون. ثمة مسار آخر كان أكثر انشغالاً باستخدام اللغة بوصفها جزءاً من السلوك البشري، والسؤال الأساسي هنا إنما يستفسر عن علاقة المعنى بمقاصد المتكلم. هنا نجد أعمال فلاسفة من أمثال ڤتنجشتين المتأخر وأوستن وقرايس، فضلاً عن سيرل نفسه. المسار الثالث تعين في علم اللغويات الذي تم تكريسه على يد نوام تشسومسكي وهو الأكثر حداثة نسبة إلى المسارين سالفي الذكر.

هناك إذن علاقتان عني المذهب التحليلي بدراستهما: علاقة اللغة بالعالم وعلاقة اللغة بالمتكلم. النظرية الأساسية في العلاقة الأولى هي النظرية التصويرية: اللغة تتعلق بالعالم عبر تصويره، وعن هذه النظرية نجم الاهتمام بمفهوم التحقق، أي بكيفية معرفة أشراط صدق وبطلان القضايا، وقد زعم الوضعيون أن معنى المنطوق اللغوي هو ذات نهج التحقق من صدقه. فضلاً عن ذلك قبل الوضعيون التمييزين اللذين أتينا على ذكرهما، بين التحليلي والتركيبي من جهة وبين التقريري والتقديري من جهة أخرى. كواين هو أشهر من هاجم التمييز الأول، فقد أنكر وجود فرق حاسم بين ما يصدق بسبب الواقع وما يصدق بسبب المعنى، أما ديفدسون فقد ذهب إلى أن العلاقة بين المعنى والصدق أكثر حميمية مما حسب أسلافه.

المفهوم المركزي في المسار الثاني هو مفهوم «أفعال الكلام». المنطوق اللغوي ـ وفق المذهب الذي يكرس هذا المفهوم ـ لا يوجد بذاته بل تقوم به كائنات بشرية في مواقف فعلية بغية تحقيق مقاصد بعينها، ولذا فإنه لا يتسنى فهم معناه إلا عبر فهم تلك المواقف والمقاصد. إن هذا المذهب، فيما يقول سيرل، لا يرفض السؤال عن علاقة اللغة بالعالم ـ الذي عني به المسار الأول ـ بل يضعه في سياق أشمل؛ إنه يتساءل عن الكيفية التي يستحوذ بها المنطوق، الذي هو مجرد ضوضاء تحدثها شفاهنا أو علامات نرسمها على الورق، على الخصائص الدلالية التي نعزوها إليه. الإجابة تكمن في مفهوم أفعال الكلام؛ حين نتصل بالآخرين عبر الكلام فإننا نقوم بأفعال بعينها، كإصدار الأوامر أو طرح الأسئلة أو الاعتذارات أو الأحكام. هذه هي الوحدات الأساسية في المعنى والاتصال والبحث فيها من وجهة نظر منطقية هو أهم مهمة يمكن أن تقوم بها الفلسفة، وهذا هو بديل علم الدلالة الصوري الذي طرحه المسار الأول.

في البداية ميز أوستن بين نوعين من المنطوقات: المنطوقات الوصفية التي إما أن تكون صادقة أو باطلة، والمنطوقات الأدائية التي لا تعد أقوالاً بقدر ما تعد أفعالاً، كالوعد والشكر والمراهنة، ولذا فإنها ليست صادقة ولا باطلة. غير أنه حين أمعن في البحث في هذا التمييز اكتشف أنه يتعذر عليه عقده، فالوصف فعل شأنه شأن الوعد والشكر، وبذا انتهى إلى مذهب مفاده أن كل منطوق يقوم بفعل كلامي من نوع أو آخر. على ذلك فإنه التزم بتمييز آخر عقده بين الفعل الكلامي بالمعنى الضيق، الذي يسميه «بالفعل الإنطاقي»،من قبيل الأمر والتحذير والاعتذار، و«الفعل الاستنطاقي» الذي يعني الآثار التي يحدثها المنطوق على الآخرين، كالاقناع والتسلية والإزعاج. أما سيرل فقد ركز الانتباه على هذا الفعل الأخير، على اعتبار أنه يمثل وحدة المعنى الأساسي ويمكّن من تمثيل أوضاع العالم.

السؤال المستثار هنا، وهو سؤال لم يتسن لأوستن الاهتمام به بسبب رحيله المبكر، هو: كيف نصل من الفعل النطقي إلى الفعل الاستنطاقي؟ أي كيف يتسنى للأصوات التي نحدثها من إحداث الآثار التي تحدثها؟ وبالطبع فإن هذا السؤال يستثير بدوره السؤال عن الكيفية التي يتسنى بها للعقل تمثيل الواقع، ومن ثم فإن فلسفة اللغة تفضي ضرورة إلى فلسفة العقل. نقطة التماس بين هذين الفرعين من الفلسفة تتموضع عند سيرل في مفهوم القصدية، فالعقل يفرض نوعاً من القصدية على العالم تمكنه من تمثيله.

المسار الأخير يعنى به هذا الحوار هو المسار الذي أسهم تشومسكي في تشكيله. ثمة مترتبات فلسفية حاسمة للأعمال اللغوية التي قام بها تشومسكي خصوصاً فيما يتعلق بمذهبه القائل بوجود أفكار قبلية في العقل البشري تمكّن الطفل من تعلم نسق بتعقيد النسق اللغوي. العقل

عنده ليس صفحة بيضاء كما حسب الفلاسفة الامبيريقيون، فثمة نحو شامل يولد كل أطفال العالم به تعرضهم للغة على استثارته؛ إنه نحو مبرمج في أدمغتهم وبمقدور بحاث اللغة التعرف على مبادئه. على ذلك فإن سيرل يعتقد أن ثمة خللاً أساسياً في هذا المذهب، كونه يوكد أن الإنسان حيوان سنتاكتي. إن دراسة السنتاكس وحدها لا تمكّن من فهم اللغة ولا تمكّن من فهم سبل توظيفها، فثمة حاجة إلى اعتبار مقاصد متحدثها، الأمر الذي يعود بنا ثانية إلى مفهوم أفعال الكلام.

هذه هي أهم محاور النقاش مع سيرل، ومنها يستبان إلى أي حد يوظف مفهوم أفعال الكلام في تشكيل رؤيته للغة، لعلاقتها بالعالم وبمتحدثيها، فضلاً عن رؤيته للمهام التي يتعين أن يعنى الفلاسفة بالانشغال بأمرها.

* * *

11) يحظى نوام تشومسكي، المستضاف في الحوار الحادي عشر، بشهرة عالمية واسعة في مجالين لا يبدو أن هناك علاقة بينهما: شهرة بوصفه أبرز علماء اللغة في هذا القرن، وأخرى بوصفه أحد قادة مقاومة الحرب الفيتنامية. وكما اتضح من الحوار العاشر، فإن إشكالية العلاقة بين اللغة والعالم قد شغلت كثيراً من فلاسفة هذا القرن، وقد جاء تشومسكي ليخبرنا أن طريقة اكتساب اللغة، ومن ثم علاقتها بالعالم، تختلف جذرياً عما حسب فلاسفة التراث الانجلوسكسوني.

السؤال الأساسي الذي عني به تشومسكي هو: كيف يتسنى لكل البشر ـ بغض النظر عن قدراتهم ـ القيام بنشاط بصعوبة وتعقيد اللغة، وإن لم يتعلموها على نحو مقصود، وفي فترة قصيرة نسبياً. إن هذا الانجاز يتطلب أن يكونوا مبرمجين وراثياً. غير أن ذلك من شأنه أن يضع قيوداً لا

مناص منها على قدرة الإنسان على فهم العالم والاتصال بالآخرين، ومن ثم تعين البحث في طبيعة مثل هذه القيود.

قبل تشومسكي شاع تصور عن اللغة مفاده أنها منظومة من العادات والمهارات تكتسب عبر تدريب علني مكثف، عبر التكرار وبعض الإجراءات الاستقرائية. غير أن تشومسكي يعتقد أن اللغة لا تتعلم بل تنمو في العقل كما تنمو أعضاء الجسم البشري المألوفة. إن الواحد منا يشرع في التفاعل مع العالم بعقول محددة وراثياً وعبر تفاعله مع البيئة يصل إلى مرحلة النضج التي نسميها بمعرفة اللغة. العقل منظومة من الأعضاء الذهنية محددة بيولجياً لكنها تنمو نتيجة لأثر الخبرة، ومن ثم فإن الحديث عن تعلم اللغة خاطئ ومضلل. إن دور البيئة وفق هذا المذهب إنما يتحدد في إماطة اللثام عن البرنامج الوراثي المختزن أصلاً في بنية العقل البشري، ومن حيث المبدأ يعتبر البحث في ملكة اللغة عن البشر بحث في منظومة بيولوجية ـ ڤيزيقية أشبه ما يكون بالبحث في منظومات البصر والهضم والدورة الدموية، رغم أن درايتنا بالأساس العصبي للعمليات الإدراكية العليا لم يمكننا بعد من تحديد خصائص بناها الڤيزيقية.

وبالطبع ثمة اعتبارات أخلاقية قد تحول دون دراسة أدمغة البشر، ولكن تظل هناك مناهج بديلة للتعرف على تلك البنى. نستطيع تبني نهج غير مباشر يتسق مع المذهب الذي يزاوج بين العامل الوراثي والعامل البيئي، أي بين الهبة الوراثية المبدئية والخبرة المستثارة. معرفة اللغة تشكل المرحلة النهائية في عملية النمو التي يتحدث عنها تشومسكي وبالمقدور الحصول على قدر هائل من الأدلة، فكل منطوق لغوي يعد تجربة، وهذا يعني أنه ليست هناك ندرة في المعلومات نسبة إلى المرحلة الناضجة. وبالطبع يمكن مبدئياً عزو الخصائص التي لا تستبان في الخبرة إلى الطور

المبدئي الموروث. إذا وجدنا مثلاً مبدأ يفسر مجموعة الظواهر المتعلقة بأحد أبواب النحو في لغة ما، فبمقدورنا التساؤل ما إذا كان يسري على أبواب أخرى من نحو تلك اللغة، وما إذا كان يسري على كل اللغات البشرية ويتسم من ثمة بضرورة بيولوجية. من البين إذن أن البت في أمر الموروث اللغوي يتطلب البحث في مختلف اللغات البشرية والمقارنة بين قواعدها، وهذا أمر يعترف تشومسكي بأننا لم ننجز منه الكثير.

ولكن بالرغم من قيود البرنامج الوراثي، فإن تشومسكي يعتقد أنه يجهز قاعدة للتحرر والإبداع. البرمجة الوراثية تمكن البشر عبر قدر ضئيل من الخبرة المستثيرة من إحراز نسق موحد نسبة للمجتمع ونسبة للجنس البشري بأسره. إنه نسق يمكننا من قول كل ما نرغب قوله وبطريقة يفهمها الآخرون رغم أنهم قد لا يكونون قد سمعوا شيئاً من قبيله. فضلاً عن ذلك فإن العقل عند تشومسكي ليس نسقاً موحداً بل على درجة عالية من التنوع؛ إنه منظومة من القدرات واللغة لا تعدو أن تكون واحدة منها. كل شخص يقوم بالتأمل يعرف أن كثيراً من تفكيره لا يشتمل على أية ألفاظ أو تراكيب لغوية، فبعض من أنماط التفكير البشري العليا - كالموسيقى - تتحقق دون لغة. الآليات التي طرحها المذهب الامبيريقي لتفسير هذه الأنماط عاجزة عن فهمها؛ العقل عند هيوم مسرح تعرض عليه الأفكار ومن ثم يتسنى لنا استنفاد محتواه عبر الاستبطان. آليات المذهب العقلاني فشلت هي الأخرى، كونها قللت من شأن دور الخبرة. البديل الذي يطرحه تشومسكي، فيما يعلق ماجي، هو البديل الكانتي الذي يولف بين العوامل القبلية والعوامل البعدية.

في نهاية الحوار يقوم تشومسكي بالهجوم على الفهم الغربي المعاصر لمفهوم التحرر. لقد أصبحت التحررية جزءاً من نظرية رأسمالية الدولة وبذا ارتبطت برؤية سلطوية استبينت نزعاتها الاستبدادية في

الحرب الڤيتنامية. والواقع فيما يشير تشومسكي أننا إذا اعتبرنا التوزيع الفعلي للسلطة فإن تلك النظرية أبعد ما تكون عن الديمقراطية.

* * *

12) اشتهر هيلري بتنام ـ المستضاف في هذا الحوار ـ بدرايته الواسعة بفلسفتي العلوم والرياضيات، فضلاً عن كونه صاحب رؤية في النشاط العلمي بوجه عام تحدث تطويراً في التراث الوضعي المنطقي التقليدي.

تشتمل الرؤية التقليدية للعلم على فكرتين أساسيتين: فكرة تنامي المعرفة العلمية تراكمياً، وهي فكرة سوف يرتاب كون في صحتها، وفكرة وجود نهج بعينه للعلم، سوف يشكك بوبر في سلامته. يعتقد بتنام أن هذه الرؤية قد تأكد قصورها مع ظهور نظرية النسبية التي قال بها آينشتين، وإن كانت ارهاصات فشلها قد استبينت منذ عهد كانت. لقد ارتاب كانت في نظرية التطابق معياراً للصدق، وأكد في المقابل الدور الذي يقوم به العقل البشري. المعرفة عنده ليست من صنع العقل، فهو ليس مثالياً، لكنها ليست نسخة من الواقع كما حسب الامبيريقيون. الحقائق ترتهن بالواقع قدر ما ترتهن بالعقل، وكما يقرر ماجي فإن البشر يعزون إلى العالم مخططاً مفاهيمياً لا يعونه تماماً ما لم يقوموا بفحصه. حين ننظر إلى السماء اليوم فإننا نختبر خبرة مغايرة لخبرة رجال العصور الوسطى الذين اعتقدوا أن النجوم قابعة فوق رؤوسنا. العالم كما يفهمه العلم مشكل جزئياً بوقائع منفصلة عنا، لكنه مشكل أيضاً وفق مقولات بشرية. ثمة سبل مختلفة لوصف ذات الحقائق وقد تكون كلها صحيحة، ولذا بدأ العلماء في الحديث عن الأوصاف المتكافئة.

ثمة إذن تشكيك مستتر في عصمة العلم عن الزلل، فهو يعتد

بوجود مخططات مفاهيمية بديلة وفي إمكان بطلان المفاهيم التي نفرضها على العالم. هكذا استعاض العلم مثلاً عن مفهوم الزمان والمكان المطلقين بمفهوم «الزمكان» ذي الأبعاد الأربعة، كما تمت الاستعاضة عن هندسة اقليدس بهندسة لم نكن نحلم بها، بل إن العلم قد استعاد فكرة العالم ذي البداية المحددة. إن ما يتم قبوله في العلم لا يقبل إلى الأبد، وما يتم دحضه قد يستعاد ثانية. الرؤية الجديدة إذن تفكر في العلم بوصفه مجموعة من النظريات التي يتم استبدالها باستمرار بأخرى أكثر دقة وقدرة على التفسير.

بيد أن هذه الأحكام تستثير السؤال التالي: إذا لم يكن العلم مصدراً للمعارف الموضوعية الجديرة بالثقة، وإذا كان ينطوي على عوامل ذاتية أسهم البشر في تشكيلها، فكيف يتسنى له تشييد الجسور وصنع المركبات الفضائية؟ غير أن بتنام لا يعتقد أن هناك تعارضاً بين الذاتية والتطابق مع الواقع. في حياتنا اليومية ثمة تعبيرات نستعملها ويمكن اعتبارها صحيحة رغم أنها تعكس اهتماماتنا وتعد محددة ثقافياً بشكل جزئي على أقل تقدير. إن قولنا «بأن هناك شرطياً في المنعطف» يفترض وجود شبكة من المؤسسات الاجتماعية، رغم أن ذلك لا يعني بأن هناك شكاً في وجوده. إن بتنام لا يقول إن المعرفة العلمية ذاتية وكل شيء جائز، بل يقول بأنه ليست لدينا قواعد ميكانيكية لحسم الأمور نهائياً. على ذلك فإن ما يميز العلم عن سائر الأنشطة البشرية هو أن ممارسيه يبدون استعداداً مستمراً لاختبار نظرياتهم.

ثمة تغيير جذري أحدثته هذه الرؤية للعلم. وفق الرؤية التقليدية، وعلى اعتبار أن هناك حقائق موضوعية مطلقة يعمل العلم على تجميعها، تعد كل الأنشطة اللاعلمية قاصرة عن إنجاز المعارف، فنتاجاتها ليست صادقة ولا باطلة بل محض هراء. لقد اعتبرت الأحكام القيمية أحكاماً

يعوزها المعنى، كما لو أن كون هتلر شريراً ليس لا يعبر عن حقيقته. لقد كان التمييز التقليدي بين العلم واللاعلم مؤسساً على معيار النهج الاستقرائي البيكوني. العلم هو ذلك النشاط الذي يستعمل هذا النهج بشكل مقصود وواع، واللاعلم، إذا استعمل هذا النهج، فإنه لا يستعمله بشكل مقصود واع. غير أنه اتضح لنا أنه ليس هناك شيء اسمه النهج العلمي؛ ثمة مبادئ للبحث الامبيريقي توكد وجوب اللجوء إلى الحقائق البعدية واختبار الفروض وكونها غير معصومة. ولكن أية فروض يتعين على العلماء اختبارها وأيها يتعين اعتبارها أقل حمقاً من غيرها؟ متى يكون قرار قبول النظرية عقلانياً؟ لقد اتضح أن العلماء يجيبون عن هذه الأسئلة وفق أحداسهم وتراثهم، فليست في حوزتهم قواعد حاسمة للبت فيها. باختصار لقد فشلت محاولات تقنين المنطق الاستقرائي ولم يعد أحد يعتقد في وجود طريقة بعينها لاتخاذ القرارات العلمية.

أما بخصوص القضايا التي تشغل بتنام وفلاسفة العلم هذه الأيام، فيقول بتنام إنهم يعاينون عن كثب بعض النظريات العلمية المعاصرة، كنظرية الكوانتم، لمعرفة الدروس الفلسفية التي يمكن الإفادة منها، فضلاً عن معرفة الإسهام الفلسفي الذي يمكن أن يقوموا به لتوضيح أسسها ومفاهيمها المركزية. بعض فلاسفة العلم ما زالوا يثقون في إمكان تقنين المنطق الاستقرائي، وآخرون معنيون بالجدل حول طبيعة الحق وبمترتبات هذا المفهوم نسبة إلى شرعية النشاط العلمي.

وبخصوص فلسفة الرياضة يتحدث بتنام في ختام هذا الحوار عن إشكالياتها التي يجدها أكثر تعقيداً من إشكاليات فلسفة العلوم الطبيعية. إذا حاول المرء الدفاع عن نظرية التطابق في سياق العلم الامبيريقي، قد يكون بمقدوره إناطة فعل المطابقة بين الصورة والواقع بأدواتنا الحسية. صحيح أن هذا المذهب ليس مرضياً تماماً، فثمة قدر هائل من التأويل

متضمن في الإحساس البشري، ولكن الإشكالية أصعب بخصوص الحقائق الرياضية، إذ يبدو من الواضح أنه ليس للحس البشري أية قدرة بخصوص الدراية بها. في المقابل ثمة من يرى أن الحقائق الرياضية من خلق العقل البشري، لكن هذا المذهب يواجه مشاكله الخاصة، فنحن لسنا أحراراً في اختيار الأنساق الرياضية التي نشاء.

والواقع أن الرؤية التي يطرحها بتنام تلتزم بحد أدنى من الامبيريقية لكنها تعبر عن نزعة أكثر تحررية من النزعة الامبيريقية التي نجدها عند الوضعيين. إن بتنام أقل ثقة من أسلافه بأحقية التبجيل الذي حظي به العلم على أيدي الوضعيين الذين يعتبرونه المصدر الوحيد للمعارف البشرية. ولا ريب أن البعض سوف يتحسسون أثر توماس كون في البديل الذي يطرحه بتنام خصوصاً في توكيده المستمر على دور الأعراف والمفاهيم الموروثة في تشكيل رؤية العلم للعالم. وفي شكه في قيام منهج علمي محايد بمقدوره حسم الصراع بين النظريات المتنافسة.

* * *

13) في مستهل هذا الحوار يأتي ماجي على سرد ثلاثة كتب يعتبرها الأكثر أهمية في فلسفة السياسة المعاصرة الغربية: كتاب جون راولز «نظرية في العدالة»، وكتاب «الفوضى، الدولة، واليوتوبيا» لروبرت نوزتش، وكتاب «حمل الحقوق محمل الجد» لمستضافه رونالد دوركن أحد أساتذة القانون في جامعة اكسفورد والأستاذ السابق بجامعة ييل الأمريكية. محور الجدل الأساسي في هذا الحوار هو شرعية المؤسسات الديمقراطية الليبرالية التي ارتاب فيها المحافظون، لكونها تجوّز الإباحية الجنسية وتفشل في ردع الجريمة، كما ارتاب فيها التقدميون، لكونها تعجز عن توزيع الثروة توزيعاً عادلاً.

بداية يشرع دوركن في تحليل تعاليم جون راولز، وهو يقرر أن راولز لم يكن في كتابه يدافع فحسب عن القيم الليبرالية التقليدية، بل كان يدافع أيضاً عن فكرة توظيف الفلسفة في السياسة؛ إنه يحاول تسويغ قدرة البرهنة في علم السياسة، وكان يرى أنه بمقدور البرهان الذي يستند على مبادئ أولية أن يستلزم وجوب قرارات بخصوص قضايا عملية عينية.

يميز دوركن بين نهج راولز والنتائج التي يخلص إليها. المنهج آسر وذو فتنة لا تقاوم؛ إنه يقرر أن اكتشاف القواعد التي تشكل بنية المجتمع العادل الأساسية يتطلب أن نقصّ على أنفسنا حكاية خيالية؛ أن نتخيل أن جمعاً من الناس، لم ينتموا بعد إلى مجتمع بعينه، قد أرادوا التعارف على القواعد الأساسية التي تحكم المجتمع الذي يرغبون في تكوينه. إن لديهم اهتمامات محددة، لكنهم يعانون من فقدان الذاكرة، فهم لا يعرفون أعمارهم ولا أجناسهم ولا أوضاعهم الاقتصادية ولا قيمهم الأخلاقية. باختصار، رغم أن لديهم هويات محددة ورغاباً وقيماً بعينها، فإنهم معزولون عن شخصياتهم. من البديهي أنهم سوف يتفقون على مبدأ يمنح بمقتضاه كل واحد منهم عدداً من الحريات الأساسية السياسية، كحرية التصويت وحرية التعبير (وهذا هو مبدأ حماية الحريات)، فضلاً عن مبدأ المساواة الاقتصادية الذي لا يسمح بأي تفاوت في توزيع الثروة ما لم يكن في صالح الطبقة الأسوء حالاً، بغض النظر عن حجمها. على ذلك فإن لمبدأ حماية الحريات أسبقية على مبدأ المساواة الاقتصادية؛ حتى إذا اتضح مثلاً أن قصر الحريات سوف يكون في صالح الطبقة الأسوء، فإنه يتعين ألا يتم قصرها.

برهان راولز على مبدأ المساواة هو التالي: إنه يخدم مصالح الناس لأنهم يجهلون ما إذا كانوا سوف يصبحون أغنياء أو فقراء. سوف يقول الواحد منهم لنفسه: «إنني بهذا المبدأ أحمي نفسي في أسوء وضع يمكن

أن أكون فيه». راولـز إذن يتوقع أن يلعب الناس على المضمون، لكن منتقديه يرون أنه ليس من حقه أن يفترض ذلك، فبعض الناس مقامرون بطبيعتهم وبعض آخر محافظون جبناء. إذا لم نفترض أي شيء بخصوص طبائعهم، فليس لنا أن نتوقع تبنيهم لمبدأ راولز الاقتصادي.

الخطأ الذي ارتكبه راولز، فيما يقول دوركن، هو أنه بالغ في أهمية برهانه، كما لو أن الموقف الخيالي الذي تحدثه عنه أساسي لدرجة أن صحة نتائجه ترتهن به. لهذا اعتقد بعض قرائه أنهم لو اكتشفوا أي خلل في البرهنة، كإمكان أن يكون الناس مخاطرين بطبيعتهم، فسوف ينهار مشروعه برمته. غير أن دوركن لا يعتبر ذلك الموقف نقطة بدء أساسية في مذهبه؛ إنه أداة تدعم مبادئ في العدالة تستحوذ على فتنة مستقلة. اعتراض دوركن الأول إذن اعتراض على طريقة العرض، كونها تعول على الموقف المبدئي أكثر مما يجب. اعتراضه الثاني يتعلق بزعم راولز بأسبقية مبدأ الحرية على مبدأ المساواة، فهو يرى أن هذه الاسبقية تتناقض مع الخبرة. على ذلك فإن مذهب راولز غاية في الخصب. فهو يسمح لكل قارئ بتأويله بالطريقة التي يفضلها، وهذا هو سر فتنة كتابه. إن راولز يوكد، كما يوكد كل الليبراليين، أن مفهوم العدالة مستقل عن أي مفهوم خاص بالحياة الخيرة، ولذا فإن اختلاف قيم الناس لا يؤثر في اتفاقهم على ما يعد سلوكاً عادلاً. إنه يقوم بذلك لا لأنه يرتاب في القيم ولا لأنه يعتقد أن السؤال المتعلق بكيف يتعين على البشر العيش سؤال لا إجابة عنه، بل لأنه يعتقد ـ كما يعتقد كل الليبراليين ـ أن على كل إنسان أن يطرح إجابة لنفسه وأنه من المهين له أن نقرر بشكل جماعي كيف يتعين عليه العيش. الليبرالي ليس نسبياً لكنه يترك للفرد حرية اختيار قيمه؛ إنه يجزم بحق الآخرين في العيش وفق سبل ينكرها، باستثناء حقهم في العيش بطريقة مجحفة تؤثر على استقلالية أغيارهم.

ثمة انتقاد آخر يوجهه اليسار إلى مبدأ راولز الثاني الذي يجوّز الإجحاف حال كونه في صالح الطبقة الأسوء حالاً. الإجحاف سلوك جائر حتى لو أفادت منه هذه الطبقة، واليسار يفضل مجتمع المساواة الكاملة حتى لو كان بعض الإجحاف في صالح الجميع.

روبرت نوزتش يبدأ بقضية بسيطة: للأفراد حقوق تتعين في عدم التعرض للأذى وكبت الحريات وسلب الممتلكات. الحقوق الشخصية وحقوق الامتلاك مطلقة عنده، والإشكالية تكمن في أن الدولة عادة ما تعمل على سلبها. السؤال إذن هو ما إذا كان بالإمكان قيام حكومات تحجم عن سلب حقوق مواطنيها. وعلى وجه الخصوص: هل يحق للمواطن استعمال القوة لاستعادة حقوقه، أم أن استعمالها حكر على الدولة؟ الإجابة تكمن وفق مذهب نوزتش في دولة الحراسة الليلية: على الدولة أن تقتصر على حماية الحقوق الشخصية وحقوق الملكية وليس من حقها أن تفعل أي شيء آخر، كفرض الضرائب وتوظيف أموال الأغنياء في مساعدة الفقراء. لها أن توظف الضرائب في دعم الشرطة لأن هذا جزء من واجبها بوصفها حارساً للمجتمع، ولكن ليس لها أن تعنى مثلاً بالطبقات الفقيرة. نظرية عدالة توزيع الثروة عنده نوزتش نظرية تاريخية؛ فعدالة التوزيع عنده وقف على طريقة الحصول على الثروة. إذا حصل المرء على عقار من شخص آخر بموافقته فإن امتلاكه له عادل؛ وإذا حصل عليه عنوة كان امتلاكه مجحفاً. العدالة تاريخ وليست مثالاً، ولذا فإنها لا ترتبط بالقيم أو الفضيلة. إذا قامت الحكومة بتوزيع الثروة بين الناس بالتساوي فسوف يشرعون في التجارة والمقايضة وسوف تضطر الحكومة إلى منع الناس فتكون دولة استبدادية تتدخل باستمرار في حريات مواطنيها. نظرية العدالة المثالية إذن ذريعة لقيام حكومات جائرة، ولذا فإنه يرفضها ويعتد فحسب بنظرية الحراسة الليلية.

ثمة أوجه قصور متعددة في هذه النظرية يأتي دوركن على ذكر بعض منها: الأول كونها تنكر أن يكون للمعوزين حق أن تهتم الدولة بشؤونهم، وأن يكون لمن يتعرضون لظروف طارئة ذات الحق. الثاني هو أن نوزتش يغض الطرف عن إمكان قيام تعارض بين الحقوق. الثالث هو أنه يدعم فكرة دولة الحراسة الليلية عبر الهجوم على دولة التدخل المتكثف في حريات الأفراد، دون اعتبار للدولة التي تحدث موازنة مقصودة بين هذين الاعتبارين.

دوركن يعتد بالفكرة الليبرالية التي توكد استقلالية مفهوم العدالة عن القيم البشرية الخاصة، وهو أكثر تعاطفاً مع راولز منه مع نوزتش. الخلاف بينهم يطرح في ضوء قضية التعارض بين الحرية والمساواة. نوزتش يعتقد أن الحرية هي كل شيء والمساواة لا تساوي شيئاً، في حين يقرر راولز أنه في حال تعارضهما تكون الأسبقية للحرية، ولكن لكل منهما قيمة في ذاته. غير أن الحرية عنده هي الحرية السياسية، ولذا فإن الصراع بين الحرية الاقتصادية والمساواة إنما يحسم عنده في صالح المساواة. أما دوركن فينكر إمكان وجود حريات أساسية تعارض المساواة، وهو يود تبرئة الليبرالية من تهمة حماية الأفراد على حساب رعاية المعوزين. المساواة الاقتصادية والحقوق الفردية ينبعان عنده من نفس المعين، معين المساواة الذي يرى فيه محرك الليبرالية.

تلك هي أهم محاور هذا الحوار الذي يعنى بتحديد ملامح الفكر السياسي المعاصر السائد في أوربا والولايات المتحدة ويطرح السبيل الذي ارتآه الليبراليون للخلاص من المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تواجهها الحضارة الغربية. هذه هي أساسيات الايديولوجية الرأسمالية التي يتبناها الغرب بديلاً وحيداً لتقنين قواعد المجتمع المعاصر، وهي رؤية لم

يعن الكثير بدراستها على الموقف العدائي ـ الذي قد يكون قابلاً للتبرير ـ الذي يتخذونه ضدها.

* * *

14) آريس ماردوك، الطرف الثاني في الحوار الرابع عشر، روائية ذائعة الصيت وهي معنية أيضاً بالفلسفة، خصوصاً فلسفة الأدب، التي قامت بتدريسها في جامعة اكسفورد. القضية الأولى المستثارة في هذا الحوار تتعلق بالفروق التي تميز الأدب عن الفلسفة. الفلسفة عندها تستهدف التوضيح والتفسير، فهي تطرح وتحاول حل إشكاليات صعبة واصطلاحية. في المقابل الفن ممتع ويستهدف الامتاع وهو ينطوي على كثير من الغموض المقصود. ليس هناك أسلوب أدبي مثالي، ولكن هناك أسلوب فلسفي مثالي يلتزم بالوضوح ويتجنب الخطابة والزخرفة التي لا تجدي نفعاً. في الفلسفة ليس هناك أي نوع من الكمال يعد غاية في ذاته، في حين يكافح الفن صوب تحقيق نوع من الكمال. الفلسفة مجردة ولكن هناك عنصر حسي في كل شكول الفن. الأدب رحب، الفلسفة محدودة، فالمشاكل الفلسفية التي شغلتنا منذ القدم هي ذات المشاكل التي تشغلنا اليوم. لكن كليهما محاولة لتشكيل ما لا شكل له، رغم أن الفن سلوك طبيعي والفلسفة سلوك غير طبيعي، كونها تقحمنا في نقد معتقداتنا وهذه عملية يستهجنها البشر؛ إنها تتضمن رؤية الغرابة في المألوف. على ذلك فإن أفضل الأدب، كأفضل الفلسفة، هو ذلك الذي لا ينبئ عن حضور الكاتب الشخصي. ثمة رغبة في الأدب في أن يفصح المرء عن نفسه، أن يوضح ويحقق ذاته عبر شخصيات روايته مثلاً، ولكنه يتعين عليه أن يتعامل مع هذه الرغبة بشكل نقدي واعٍ. قد يضطر الأديب كما يضطر الفيلسوف إلى الإفصاح عن قيمه وأخلاقه ومواهبه، ولكنه ملزم بكبح جماح أهوائه.

الفيلسوف ملزم بأن يكون لديه رد فعل للمرحلة التاريخية التي يعيش فيها، وهذا أمر لا يسري على الفنان؛ قد يرتبط الأديب بعصره ولكنه ليس ملزماً بمواجهة مشاكل بعينها معطاة سلفاً، فالأدب تقنية منظمة لاستثارة عواطف بعينها. على ذلك فكلاهما ينشد الحقيقة، رغم أن الفن نشاط معرفي بطريقة خاصة، وعادة ما ينتقد الأدب الرديء بطريقة توحي أنه يتضمن نوعاً من البطلان أو التشويه أو العجز عن الفهم. الفن محاكاة، فهو يشهر مرآة في وجه العالم، لكن محاكاته ليست تصويرية استنساخية، وإن ظلت محاكاة تتعلق بالعالم.

لقد عادى أفلاطون الفن لأنه كان يخشى من قواه العاطفية غير العقلانية، وقد شعر أيضاً أن الفن يعادي الدين. ولكن يتعين أن نلحظ أن الفلسفة في عصره قد عملت على الاستقلال عن الفن والدين ولذا فإن عداءه للفن متوقع. في القرنين السابع والثامن عشر حاولت الفلسفة عزل نفسها عن العلم، وفي القرن العشرين عن علم النفس. لقد عادى أفلاطون الفن لأنه حسبه محاكاة من النوع الرديء، احتفاء بأشياء لا قيمة لها، والواقع أن كثيراً من الفن رديء ولا يقوم بغير ذلك.

وبوجه عام فإن ماردوك ترى أنه بمقدور متلقي الفن توظيفه في تحقيق مقاصد خاصة، وكل ما في الأمر هو أن الفن الجيد أكثر قدرة على مقاومة البواعث الرديئة، فالنشاط الفني الجيد الذي يستثير الارادة الخيرة قادر أيضاً على استثارة الإرادة الشريرة. الناس يستمتعون عادة بالفن متوسط الجودة فهو يريحهم من المتاعب التي يلقونها في حيواتهم العادية.

على ذلك فإن الفن العظيم محرر عظيم، كونه يمكننا من رؤية ما يحجبه عنا القلق والحسد والبغض والخوف. غير أن الفن أرحب من أي مذهب ضيق يعمل على تأطيره. وكما يقول شوبنهور فإن الفن يستهدف تبليغ أفكار تتحقق جزئياً في الطبيعة، وهو يميط اللثام عن الذاتية ويقوم

بأسر تدفق الحياة والجمال. غير أن ماردوك، وإن أعجبت بهذا الحكم، لا تود الالتزام بأي مذهب فلسفي في الفن، فالفن عندها ليس قابلاً للفهم إلى الحد الذي يقترحه شوبنهور، فهو يتعاطف مع الفن أكثر مما ينبغي.

أيضاً، ولحسن الحظ، فإن الفنانين لا يعبأون كثيراً بما يقوله الفلاسفة عن نشاطهم، وبمقدور الفلسفة أن تحدث الضرر بالفن فتجعل الناس يعنون بأجناس منه دون غيرها. فضلاً عن ذلك فإن ماردوك ترفض الفكرة الماركسية التي تنوط بالفن مهمة الإسهام في التعجيل بقيام الثورة الاجتماعية، فما أن يقول الفنان لنفسه أنه يتعين عليه أن يغير المجتمع حتى يسيء إلى نفسه. للمواطن واجب تجاه مجتمعه، وقد يشعر الأديب - بوصفه مواطناً - أنه يتوجب عليه كتابة مقالات صحفية لإقناع الناس، لكن ذلك لا يعد جزءاً من واجبه بوصفه فناناً؛ إن واجب الفنان إنما يكون تجاه الفن.

وبالطبع فإن الفنان يتأثر بآراء عصره وقد يعنى بإحداث تغيير على المستوى الفلسفي، لكن قدر الفلسفة الذي ينجح في إحرازه عادة ما يكون ضئيلاً، رغم أن أعماله الفنية قد تكون أكثر إثارة من أية فلسفة قد تنطوي عليها. إن ماردوك تقول إنها تخشى من اقحام أية أفكار فلسفية في أعمالها الروائية، رغم أنها تشير إليها، لأنه تصادف أن كانت لها دراية بالفلسفة، وهي كروائية تفضل أن تكون لها دراية بأنشطة أخرى كالإبحار بالسفن الشراعية. صحيح أن هناك روايات فكرية أثرت في عصرها، لكن الزمن سرعان ما يتجاوزها فتقصر عن الخلود. الفن ينغمس في القضايا الأخلاقية، شأنه في ذلك شأن اللغة وشأن الحياة بأسرها، ولذا فإن الروائي يضطر عادة إلى الإفصاح عن قيمه ومحاباته في النصوص التي يبدعها. إنه ملزم بإصدار أحكام معيارية طالما أنه معني

بسلوكيات البشر، بل إن هذه الأحكام ـ على حد تعبير ماردوك ـ هي الهواء الذي يتنفسه القارئ. الكاتب الرديء، على ذلك، يذعن لأهوائه ويمجّد بعضاً من شخصياته ويحتقر بعضاً آخر منها، دون اعتبار للحقيقة أو العدالة، أي دون طرح تفسيرات استاطيقية. في المقابل فإن الكاتب الجيد قاض عدل يقيم اعتباراً كافياً لمبادئ الحق والعدالة.

وكما يستبان من هذا العرض الموجز لآراء ماردوك فإنها لا تروم بأي حال طرح أي تصور فلسفي متكامل للفن، فهي ترتاب أصلاً في قابلية هذا النشاط للتأطير الفلسفي. لهذا السبب جاءت أحكامها أقرب ما تكون إلى الشذرات التي يعوزها مركز العود، رغم أنها تستثير الكثير من القضايا الفلسفية بخصوص طبيعة الفن ومقاصده.

* * *

15) الحوار الأخير في هذا الكتاب يشتمل على محاولة لتأصيل المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة توطئة لموضعتها في سياق اجتماعي ملائم. المستضاف لطرح هذه الخلفية التاريخية الاجتماعية هو ارنست قلنر فيلسوف وعالم الاجتماع الذي يقوم الآن بتدريس الفلسفة في جامعة لندن.

يعتبر قلنر ديكارت المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة. قبل ديكارت سادت رؤية للعالم مؤسسة على التراث المسيحي تم تعزيزها من قبل السلطات السياسية في أوربا، فضلاً عن السلطات الدينية، وبذا تم تحريم وتجريم أية محاولة للتشكيك في تلك الرؤية. ولأنها استمدت جذورها من الخطاب الديني، فقد كان الاعتقاد في صحتها جزمياً. في عصر النهضة، ونتيجة لانبثاق وتطور العلم الجديد، شرع الناس في الارتياب في صحة هذه الرؤية وفي تقويض المعتقدات الجزمية التي آمن بها أسلافهم.

بيد أن هذا الارتياب استثار بدوره البحث عن سبيل جديد لتسويغ معارف البشر، وقد وجدوا في النهج العلمي هذا السبيل، وبذا آمنوا بالعلم مصدراً وحيداً لليقين المطلق. على ذلك فإن هذه الرؤية ـ التي عمل الكثيرون على تكريسها ـ قد واجهت هي الأخرى بعض الصعوبات في العقود الأخيرة من هذا القرن.

الفلسفة الحديثة إذن عملت على توكيد مفهوم المعرفة؛ قبلها كانت المعرفة مفهوماً من المفاهيم، شيئاً في العالم، وبعدها أصبح العالم نفسه شيئاً في المعرفة، وبذا أصبح مفهوم المعرفة المفهوم الأساسي والمركزي. ثمة تغير جذري صاحب هذا التوكيد؛ لقد كان الاستقرار ملمحاً أساسياً في الرؤية التقليدية، في حين أن الرؤية الجديدة توكد فكرة تطور وتبدل وتنامي المعارف. وكما يقرر قلنر، في مقابل النجاحات التي أحرزها العلم الجديد، ثمة اخفاقات في مجالات أخرى، فالثقة أو اليقين الذي حصل عليه البشر قبل عصر النهضة أصبح مفقوداً خصوصاً فيما يتعلق بقضايا الأخلاق والأعراف الاجتماعية. ماجي يلخص هذا الموقف على النحو التالي: «قبل ديكارت لم يعرف الناس الكثير لكنهم كانوا أكثر ثقة منا فيه؛ بعد ديكارت عرفوا أكثر من ذلك بكثير لكنهم أصبحوا أقل ثقة فيه».

الإمعان في التخصص، فيما يضيف قلنر، ملمح آخر من ملامح العلم الجديد أسهم في غربة الإنسان المعاصر: ثمة مجالات معرفية أكثر قدرة على التطور من غيرها، ولكن ـ وبسبب الإمعان في التخصص ـ لم يكن بالمقدور توظيف نجاحات المجالات المتطورة في دعم المجالات الأقل تطوراً. الناتج هو أن الإنسان المعاصر لم يعد قادراً على توظيف العلم في تشكيل رؤيته للعالم وللمجتمع الذي يعيش فيه.

وفق العرض الذي يطرحه ماجي، كان الله ـ قبل عصر النهضة ـ مقولة متفردة يفسر بمقتضاها في نهاية المطاف كل شيء. في مطلع هذا

العصر حلّ العلم بديلاً لله، ومع ظهور الكانتية الجديدة أصبح التاريخ المقولة المفسّرة الوحيدة. الماركسية في مطلع القرن العشرين حاولت التوليف بين العلم والتاريخ، ومع نيتشه شرع الناس في الارتياب في وجود مقولة متفردة مقتدرة على تفسير كل شيء، وبذا طُرح إمكان تعددية الواقع.

في المقابل يفضّل قلنر قراءة ما حدث عبر توكيد مفهوم النهج العلمي. العلم عنده لم يكن بديل اليقين الديني بل كان نهجه هو البديل. عندما اكتشف البشر أن رؤيتهم للعالم غير قابلة لأن تكون مستقرة، عمل الفلاسفة على جعل طريقة البحث عن هذه الرؤية مستقرة؛ إذا لم يكن العالم مستقراً، يتعين أن تكون أدوات البحث فيه ثابتة. فضلاً عن ذلك شغل الفلاسفة بالبحث عن ميتافيزيقا إنسان ـ اجتماعية، عوضاً عن الميتافيزيقا الترانسدالتية، وهذا ما حاول الماركسيون على وجه الخصوص القيام به. لقد راموا تحديد الملامح العامة التي يتسم بها الموقف البشري الذي يواجه صعوبات اجتماعية وتاريخية. هذان البحثان، البحث عن المنهج والبحث عن الميتافيزيقا الاجتماعية، يستنفدان عند قلنر الجهود التي قام بها الفلاسفة منذ عهد ديكارت، والتضافر بينهما إنما يحكي عنده قصة الفكر الحديث.

على ذلك أخطأت الماركسية في وعودها التبشيرية بمجتمع خلو من الصراعات، وفشل الفلاسفة في تقنين منهج علمي صارم قادر على تسويغ مزاعم البشر المعرفية. غير أن قلنر لا يجد في النسبية الثقافية والأخلاقية بديلاً لتخطي الصعوبات التي سلفت الإشارة إليها. المذاهب التي تسمح لكل جماعة بالعيش وفق أعرافها ويحجم عن طرح معايير مشتركة، لم تعد في عصرنا ملائمة، وقد كان بالمقدور أن تكون ملائمة لو كنا نعيش في مجتمعات منعزلة. الوحدات الاجتماعية القائمة في هذا

العصر هلامية وغير مستقرة ومتداخلة إلى حد يفقد الحديث عن النسبية دلالته المقصودة.

مستقبل الفكر الغربي المعاصر فيما يراه قلنر يتعين في عملية توليف يجمع بين تصور واقعي لخصوصية الحضارة الصناعية، أشراطها ونتائجها، والمهمة المعيارية المتعلقة باستعمال معايير للمعرفة تقبل بوصفها أساساً وحيداً لنوع اليقين الذي يتسنى للبشر الحصول عليه. ثمة مهمة أخرى في انتظار هذا الفكر: السعي نحو فهم القيود المعرفية والاجتماعية ـ التي تحدد البدائل المتاحة للبشر ـ بطريقة تمكنهم من اتخاذ قرارات صائبة بخصوص الكيفية التي يتعين بها تجاوز الإشكاليات الناجمة عن تلك القيود.

* * *

هذا إذن موجز لأهم القضايا التي استثارتها حوارات براين ماجي مع بعض من أبرز أعلام الفكر الغربي المعاصر، وقد حرصت فيه على طرح آرائهم وفق طريقتهم في التعبير عنها، دون نقد أو تأويل، فما كنت استهدف منه ـ كما سبق أن أشرت ـ سوى تمكين القارئ ذي الاهتمامات الخاصة من اختيار المحاور التي يجدها جديرة بإعمال فكره.

وكما يستبان من هذا العرض الموجز فإن الفكر الغربي المعاصر لا يعبر عن رؤية متفردة للعالم أسهمت في تكوينها نزعة بعينها بل يشتمل على مذاهب مختلفة ومتنوعة قد لا نجد سبيلاً إلى إدراجها في سمت نزعة واحدة. على ذلك قد يكون بالمقدور تحديد بعض الملامح الأساسية في هذا الفكر ـ وفق قراءة له بعينها ـ وقد يجد القارئ في عرضي لتلك الملامح إغفالاً لسمات يعتبرها أساسية أو توكيداً لأوجه يعتبرها غير خليقة بالتوكيد، فله أن يستعيض عن تحديدي إياها بغيره، كوني لا أود الجزم ولا

الدفاع عن تلك القراءة. إن مبلغ ما أصبو إليه هو أن يجد القارئ عرضاً يستثير ردود أفعاله ويهيئه لتشكيل وجهة نظر في هذا الفكر تؤسس على فحص مقصود لتعاليمه.

يقول وليام باريت إن التاريخ قد عرف نوعين من الفلسفة: فلسفة استهدفت التعرف على العالم بغية إشباع الفضول الذي جبل عليه البشر، وأخرى رامت الخلاص من محن الوجود الناجمة عن إشكاليات تواجه الموقف البشري في هذا العالم. والواقع أن الفكر الغربي المعاصر يشتمل في آن واحد على هذين النوعين من الفلسفة. وعلى وجه الخصوص فإن المذهب الوضعي يكرس غاية التعرف على العالم عبر توكيده المستمر على الخيار العلمي، وهذه غاية حافظ على السعي إلى تحقيقها جميع من راموا تطوير هذا المذهب في العقود الوسطى من هذا القرن. أما على وجه العموم، فإن الثورة التي حدثت في عصر النهضة وعملت على تقويض أصول الخطاب الغيبي، بما نجم عنها من ارتياب في السبل التقليدية للتعرف على العالم، قد عملت على تعميق الإحساس بالقضايا الابستمولوجية بطريقة ترتب عنها تبوء مفهوم المعرفة مركز الصدارة في الجدل الفلسفي. لقد أفصحت الثورة الديكارتية في مستهل عصر الفلسفة الغربية الحديثة عن نهج يرتاب في قبول أي مبدأ لا تتم البرهنة على مصداقيته، بدءاً من المبدأ الذي يقررر وجود الأنا وانتهاءً بالمبدأ الذي يقرر وجود عالم مفارق لتلك الأنا. على ذلك بقيت في هذا النهج آثار الخطاب الديني، فالدراية عند ديكارت بوجود ذلك العالم رهن بوجود خالقه. فضلاً عن ذلك قلل ديكارت من أهمية الدور الذي يقوم به الحس في عملية المعرفة، بل إنه حين يشتط تراه يوكد إمكان التعرف على العالم عبر إعمال العقل وحده. وأخيراً عمل النهج الديكارتي على تكريس ثنائية الذات والموضوع أو ثنائية الوعي البشري والعالم التي رفضتها الوجودية

في الفكر المعاصر. في المقابل شرع جون لوك، عبر رفضه الجازم لمفهوم الأفكار القبلية الذي اعتد به ديكارت، في تأسيس نزعة امبيريقية توكد الدور الفاعل الذي يقوم به الحس في تشكيل المعرفة. وفي حين حاول ديڤيد هيوم التوليف بين هذه النزعة والنزعة الارتيابية التي انطوى عليها النهج الديكارتي، رام بركلي تبيان كيف أن تطبيق المبادئ الامبيريقية على نحو صارم يفضي ضرورة إلى تبني المذهب المثالي. النقلة الحاسمة ـ نسبة إلى المنظور المعاصر لغاية إشباع الفضول المعرفي ـ حدثت في نهاية القرن السابع عشر. آنذاك طرح كانت مفهوماً للمعرفة البشرية يكرس على حد السواء دوري العقل والحس في تشكيل تلك المعرفة. الخطاب الغيبي، بمختلف صنوفه، لا يجد لنفسه في النسق الكانتي موضعاً لأنه لا يستوفي أشراط المعرفة البشرية. والواقع أن كانت لا يرتاب في مصداقية هذا الخطاب قدر ما يرتاب في قابليته لأن يكون موضعاً ملائماً للمعرفة. ذلك أن المعرفة عنده عملية توليفية تسهم في إحداثها ملكتا الحس والعقل: ملكة الحس تستقبل المعطيات الحسية وتقولبها في قالبي الزمان والمكان فتكون النتيجة جملة من المدركات الحسية التي تعد شرطاً ضرورياً، لكنه ليس كافياً، لقيام المعرفة. هنا يأتي دور العقل ـ بمقولاته الاثنتي عشرة ـ الذي يضمن بقبليته المعرفة اليقينية التي رامها العقلانيون وارتاب في إمكانها التجريبيون واللاأدريون. هذا على وجه الضبط ما يجعل العلم عند كانت ممكناً ويقينياً في آن واحد، وهذا على وجه الضبط هو مكمن عجز البشر عن الدراية بمصداقية الخطاب الغيبي الميتافيزيقي. إن هذا الخطاب لا يعدو أن يكون محاولة يائسة لتطبيق مقولات العقل على أصول ليست حسية، ومن ثم على أصول لم يُعدّ العقل البشري أصلاً للتعامل معها. إن كانت لا يرتاب بشكل مطلق في إمكان النفاذ إلى عالم الميتافيزيقا الذي يستتر عن نطاقات الحس البشري بل يرتاب فحسب في

قدرة البشر على الدراية به. والواقع أن النسق الكانتي يسمح بإمكان وجود كائنات أكثر قدرة على استكناه ملامح هذا العالم، ومن ثم فإن القضايا الميتافيزيقية عنده قابلة من حيث المبدأ أن تتخذ قيماً صدقية بعينها. على ذلك، وكما يقرر أير في معرض تحليله لهذا النسق، فإن الفهم البشري يقحم نفسه في خضم إحالات منطقية لا حصر لها عندما يغامر بتخطي حدود التجربة الحسية.

الوضعيون أشد عداءً للخطاب الغيبي من كانت، وكما ذكرت في موضع آخر، فإن إنكار الامبيريقيين لأمكان استكناه ملامح عالم الميتافيزيقا الخفي، كرفض كانت للمعارف الترانسندالتية، لا يشفي غليل خصوم الخطاب الغيبي من الوضعيين. لقد عادوا كل ما لا يرتد إلى أصول حسية ورفضوا اعتبار القضايا الميتافيزيقية قضايا قابلة لأن تتخذ قيم صدقية بعينها واعتبروها عوضاً عن ذلك محض هراء. وكما يقرر رادولف كارناب فإن تلك القضايا، لخرقها المستمر لقواعد النحو المنطقي، مجرد متتابعات كلامية يعوزها المعنى قدر ما تعزها القيمة، والقدرات المعرفية الأكثر كمالاً من قدرات البشر عاجزة بدورها عن إهابة المعنى لما لا معنى له، فلا الله ولا الشيطان بقادر على التحقق من مصداقية ما هو محض هراء.

العلم وحده، وفق هذا المنظور، هو سبيل التعرف على العالم وإشباع الفضول البشري، وعلى هكذا نحو تم تبجيل هذا النشاط. وعلى اعتبار أن عالم الحس هو العالم الوحيد الذي يتخذ الحديث عنه أية شرعية، ولأن هذا العالم هو موضع إنشغال العلم، لا يبقى للفلسفة شيء تقوم به باستثناء فحص نهج هذا النشاط فضلاً عن تحليل ونقد مفاهيمه.

الأدبيات التي أسهم في كتابتها مفكرون من قبيل آلفرد أير، وويلارد كواين، وهيلري بتنام، الذين يشتمل هذا الكتاب على حوارات

معهم، تعبر عن محاولة لدعم هذه الرؤية للعلم والعالم التي تعرضت لمختلف أنواع الانتقادات. وبطبيعة الحال فإن التراث الوضعي يتضمن إسهامات قام بها مفكرون آخرون لا يتعرض هذا الكتاب للحديث عنهم، غير أنها إسهامات تستهدف ذات الغاية: تكريس النهج العلمي سبيلاً أوحد للمعرفة البشرية.

غير أنه لا يفوتني في هذا المقام أن أشير إلى كارل بوبر وتوماس كون اللذين تمردا، كلٍ بطريقته، على التعاليم الوضعية. لقد ارتاب بوبر في الدور الذي يلعبه التدليل في إضفاء الشرعية على النظريات العلمية، ووجد في الدحض علامة فارقة للعلم ومعياراً حاسماً للتمييز بين الخطاب المعرفي والخطاب الغيبي، في حين ارتاب كون في إمكان قيام نهج علمي مفارق للنظريات العلمية يمكن باللجوء إليه حسم الصراع القائم بينها، كما عمل على توكيد دور الاعتبارات السوسيولوجية، عوضاً عن الاعتبارات الابستمولوجية، في تشكيل نتاجات النشاط العلمي.

الوجودية والماركسية لم تفيا بإشباع الفضول البشري قدر ما عنيتا بتخليص البشر من محن الوجود، الفردي في حالة الوجودية والجماعي في حالة الماركسية. الوجودية، وفقما يقرر باريت، تعبر عن تمرد على الثنائية الديكارتية بين الوعي البشري والعالم وترى فيها رؤية تعارض خبرة البشر بهذا العالم. وجود الذات في العالم أمر معطى وليس مستنبطاً ومهمة الفلسفة عند الوجوديين إنما تنحصر في فحص ووصف المواقف التي تواجه البشر. لم تعد المعرفة تتبوأ مركز الصدارة في الجدل الفلسفي بل أخلت السبيل للوجود. الوجود البشري هو أكثر الخبرات ألفة لنا، بيد أن تحليل هذا الوجود يبين طبيعة المحن التي يواجهها البشر، الفجوات التي تفغر أفواهها تحت أقدامهم، كالموت والقلق والاغتراب والضمير. من شأن التفكير المعمق في هذه القضايا أن يستثير أهم قضية

فلسفية من وجهة نظر الوجودية، أعني قضية جدوى الحياة التي غض الموروث الديكارتي الطرف عنها كلية، فالفلسفة بأسرها ـ عند هيدجر ـ استجابة لسؤال الموت الذي يستثير تلك القضية.

غير أن وجودية القرن العشرين لم تكن مشبعة بالإحساس بالوجود على هذا النحو بل عنيت بقضية الحرية. هكذا يوكد سارتر مثلاً عجز البشر عن مواجهة هذا البعد من واقعية الموقف البشري عبر تظاهرهم بأنهم أكثر عبودية مما هم عليه وبذا يسمحون لأنفسهم بأن يكونوا أكثر إذعاناً للأعراف والتقاليد. إن البشر يتيحون لأنفسهم قدراً أقل مما يجب من الحرية وبذا يفوّتون على أنفسهم إمكانات الإبداع الخلاق. وبطبيعة الحال جاءت ردود الأفعال من كل صوب توكد عجز هذا المذهب عن إقامة علاقة آصرة بين مفهومي الحرية والمسؤولية رغم أنه أسهم عملياً في التمكين من تجاوز كثير من الصعوبات التي كانت تشكل حجر عثرة في سبيل التطور الفني على وجه الخصوص.

الماركسية، وفق تحليل تيلور، توكد هي الأخرى هذا البعد التحرري ولكن بطريقتها الخاصة. إنها تروم عتق البشرية من أغلال الاستعباد الاقتصادي كما تروم توكيد قيمة العمل بوصفه غاية في ذاته. فضلاً عن ذلك فإنها تبشر بقدوم عصر جديد خلو من أية صراعات حاسمة تستلزم استعمال العنف، رغم أنها تزعم أن قدوم هذا العصر رهن بالإطاحة الدموية بالطبقات الاقتصادية المسيطرة التي لن تتخلى عن ثروتها وسلطتها طواعية.

البذور الاستبدادية التي ينطوي عليها هذا المذهب، فضلاً عن عجزه عن فهم المجتمع التقني المعاصر، هي علة التمرد الذي أحدثته مدرسة فرانكفورت في إطار الماركسية. لقد فشل اليسار في ملاحظة خصوصيات الدول الصناعية المتقدمة وفي استشعار ما يمكن أن يفقده

العمال أنفسهم بقيام ثورة البروليتاريا التي يبشر بها ماركس. أيضاً فإن الماركسية عجزت عن طرح تحليل ملائم لوضع الفرد في المجتمع الاشتراكي، الأمر الذي يحتم رفدها باعتبارات علم النفس التحليلي الفرويدي.

البراجماتية مذهب فلسفي آخر أحدث أعمق الأثر في الفكر الغربي المعاصر، وهو شأنه في ذلك شأن الوجودية والماركسية معني بقضايا المجتمع والأخلاق أكثر مما هو معني بقضايا المعرفة. مفهوم النفع الأعظم للقدر الأعظم هو المفهوم المركزي في هذا المذهب، ومن البين أن مراقبة سلوكيات الرجل الغربي المعاصر تبين إلى أي حد يلتزم بهذا النهج البراجماتي. خلاص المجتمع، وفق هذا النهج، إنما يكون عبر اتخاذ قرارات في صالح أغلبية أعضائه ولذا كان النظام الديمقراطي الآلية الملائمة لضمان تطبيق هذا النهج. إذا كانت القرارات السياسية تتخذ وفق رأي أغلبية الأصوات فمن المتوقع أن يكون نتاجها في صالح أغلبية أعضاء المجتمع. الأدبيات التي أسهم فيها راولز ونوزتش ودوركن توظف هذا النهج، لكنها تحاول دعمه بالبراهين الفلسفية بغية إضفاء الشرعية على البداهة التي يتسم بها. القضية الأكثر أهمية التي تستثار في هذا السياق تتعلق بتحديد أمثل السبل لحسم الصراع بين قيمتي حماية الحقوق الشخصية، كالحرية في التعبير والامتلاك، والمساواة في توزيع الثروة. ثمة من يقوم بحسم هذا الصراع في صالح الحرية، كما يفعل نوزتش، وثمة من يحسمه في صالح المساواة، كما يفعل راولز، وثمة من ينكر قيامه أصلاً ـ ضمن النسق الليبرالي ـ كما يفعل دوركن.

وفضلاً عن واجسي المعرفة والوجود، ثمة واجس آخر استحاذ على الفكر الغربي المعاصر، وأعني به واجس اللغة. والواقع أن أمر اللغة يتعلق على حد السواء بغايتي إشباع الفضول والخلاص من محن الوجود

البشري، وفق عرض وليامز على أقل تقدير. فعلى سبيل المثال رام ڤتنجشتين من تحليله للغة تخليص البشر من الإرباكات الذهنية التي تنجم عن سوء فهم الوظائف التي تؤديها اللغة، في حين اعتقد اوستن أن من شأن التمييز بين مفاهيم اللغة أن يجعل البشر أكثر قدرة على التعرف على العالم الذي يعيشون فيه.

ثمة إشكاليتان تستثيرهما اللغة: علاقتها بالعالم وعلاقتها بالفكر. العلاقة التي تقوم بين اللغة والعالم، وفق المنظور التقليدي الذي قال به فلاسفة من قبيل أرسطو وڤتنجشتين المبكر، هي علاقة التطابق أو التصوير، وقد عمل هذا المنظور، وفق الفهم الوضعي، على تكريس النشاط العلمي بوصفه سبيلاً أوحد للتحقق من مصداقية الجمل اللغوية. في المقابل عمل المنظور الأكثر حداثة على إعادة الاعتبار إلى السياقات اللاعلمية، كالسياقات الجمالية والأخلاقية، التي تقصر عن تحقيق علاقة التصوير. وفق هذا المنظور ثمة سبل متعددة للكلام، السبيل العلمي مجرد واحد منها، ومهمة الفلسفة إنما تكمن في تحديد هذه السبل وفي تمييز مختلف أنماط المعنى التي تنتج عنها.

أفعال الكلام هو المفهوم المركزي في هذا المنظور الجديد؛ إنه يطرح السؤال عن علاقة اللغة بالعالم عبر وضعه في سياق أشمل، وذلك عبر التساؤل عن الكيفية التي تقيم وفقها مقاصد المتكلم تلك العلاقة. المنطوقات اللغوية ليست أقوالاً بقدر ما هي أفعال تحدث أثرها في الآخرين، ولأن الخطاب الاستاطيقي والخطاب الأخلاقي قادران على إحداث مثل هذا الأثر فإنهما يستحوذان على معنى وقيمة.

من جهة أخرى فإن الانشغال باللغة، الإحساس المعمق بدورها في الذهن البشري، قد أسهم في تأسيس نهج جديد في معالجة القضايا الفلسفية. لقد استبين من تطبيق هذا النهج أن كثيراً من تلك القضايا قد

تمت صياغتها بطريقة لا تلائم اللغة، فهي إما أن تعبر عن إساءة فهم لمفرداتها، أو تتضمن تركيبات لا يجيزها نحوها. القضايا الفلسفية قد تكون مجرد إرباكات ذهنية نجمت عن أخلاط لغوية، ومن ثم فإن الإشكاليات الفلسفية لا تستدعي البحث عن حل لها بل تتطلب السعي إلى تحليلها والخلاص منها.

على ذلك، وعلى اعتبار أن ألفاظ اللغة إنما تعبر عن مفهمة للخبرات البشرية بهذا العالم، فإن البحث في اللغة هو في واقع الأمر بحث في بنية هذا العالم وسبيل للتعرف عليه. على هذا النحو يستبان كيف تعمل الفلسفة اللغوية على تحرير الإنسان من الإرباكات الذهنية التي تعترض قدرته على تشكيل رؤية واضحة للكون قدر ما تعمل على تكريس إمكان درايته به.

ثمة مهمة أخرى يعمل البحث في اللغة على تحقيقها، وأعني بها إماطة اللثام عن الافتراضات التي يسلم بها متحدثوها، بوعي أو بدونه، والتي تم الإفصاح عنها عبر الدلالات التي تعزى إلى الألفاظ. لقد كشف هذا البحث عن كيف أن اللغة لا تعد ـ كما حسبنا ـ أداة محايدة للتخاطب بل تشتمل على طريقة بعينها لفهم العالم، وبذا فإنها تعبر عن نتاج مخزون ثقافي يعوزه الحياد. صحيح أن اللغة التي يوصي الوضعيون باستحداثها في العلم تقلل إلى حد ما التحيز الذي تنطوي عليه الثقافات المختلفة ويتشكل عبر لغات البشر الطبيعية، غير أن الجهود التي بذلوها في تحديد مفردات هذه اللغة وتراكيبها لم تأت بثمارها المرجوة، وبذا فإن خطر افتراضات اللغة يتهدد العلم نفسه.

على ذلك فإن مترتبات هذا البحث عملت على تكريس نزعة نسبية تسامحية توكد على خصوصية كل ثقافة بشرية. وكما يقرر كونتن فإن لرؤية ڤتنجشتين المتأخر مغزى أنثربولوجياً، كونها تعارض الرؤية

التي سادت في عصر التنوير حين تم الحكم على مجتمعات مرت بظروف مختلفة بالتخلف. غير أن هذه الرؤية الجديدة لم تُضمّن عملياً في وعي الرجل الغربي السياسي، أو لنقل إن رجالات السياسة في الغرب لم يحملوها محمل الجد بل نراهم عادة يلقون نظرة دونية إلى الثقافات المغايرة.

وبالرغم من تعددية ملامح الفكر الغربي المعاصر ومن تنوع المذاهب والمدارس الفلسفية التي أسهمت في تشكيل مختلف رؤاه، قد يكون بمقدور مستقرئ تطوره أن يستبين نهجين يتضحان في أغلب تعاليمه. ينطوي النهج الأول على محاولة لفحص المألوف بغية كشف النقاب عن بنيته التي يستبان عادة أنها أقل ألفة. والواقع أن هذا الفكر، بتبنيه هذا النهج، إنما يواصل توكيد موروث غربي أقدم عهداً. هكذا يقرر فردريك وايزمان، أحد أنصار المذهب الوضعي، أن الفلاسفة الأقدمين، منذ عهد أفلاطون، قد اتفقوا على أن الدهشة مصدر تفلسفهم. غير أن مبعث هذه الدهشة، فيما يضيف وايزمان، ليس بالشيء الغامض ولا النادر. على العكس تماماً فهي تنشأ باستمرار من تلك الأشياء التي تحملق في وجوهنا باستمرار: الذاكرة عند أوغسطين، الحركة عند زينون، الأفكار العامة عند أفلاطون ولوك وبركلي، الموت عند هيدجر، واللغة عند وڤتنجشتين وأوستن، والقائمة تطول. هذه - على حد تعبير باريت - هي الفجوات التي تفغر أفواهها تحت أقدامنا ونحن نسير على درب المألوف. بيد أن التعامل مع هذا المألوف لا يتم بطرق مألوفة، بل يتم فحصه ومعاينته وتقليب التربة التي نشأ بها وفق سبل نقدية صارمة، اتضحت خصوصاً منذ قيام الثورة الديكارتية، وإن بدأت إرهاصاتها في الفكر اليوناني القديم. باختصار فإن الفكر الغربي يبدي استعداداً دائماً للارتياب في كل ما يألفه البشر بغية تأسيس رؤى للعالم أكثر حصانة وقدرة على مواجهة

الارتياب. وفي هذا الخصوص قد يلحظ المرء أن ثمة تقابلاً بين الفكر الغربي والفكر العربي. ثمة اهتمام في الفكر العربي الإسلامي بالمفاهيم الأقل ألفة، كالجوهر، والبعث، والمعجزات، والتجارب الصوفية، وثمة اهتمام أقل تركيزاً بعملية النقد ومواجهة الاعتراضات التي تطرح في وجه مختلف المذاهب الفلسفية.

النهج الثاني يستبان في عملية التمييز بين المفاهيم من جهة والتقريب ـ وإن لم نقل الخلط ـ بين مفاهيم لا يتضح بداهة وجود علاقة آصرة بينها. لقد لاحظنا كيف عني فلاسفة اللغة بعملية التمييز الدقيق بين دلالات الألفاظ، خصوصاً منها تلك التي تبدو مترادفة، وذلك درءاً للإشكاليات التي قد تنجم عن الخلط بينها والإرباكات الذهنية التي قد تحدث من جرائها. وبالطبع فإن هذا الإجراء، الذي يعد عند بعض الفلاسفة المهمة الأساسية التي يتعين أن يقوم بها النشاط الفلسفي، يرتبط بالنهج الأول، كونه أداة من أدوات الفحص والتحليل التي تتطلبها عملية نقد المألوف.

في ذات الوقت عملت بعض مذاهب الفكر الغربي المعاصرة على التوليف بين مفاهيم لا يبدو لأول وهلة أن هناك وشيجة بينها. لقد رأينا كيف مزج باركلي بين مفهومي الوجود والمعرفة، فأن توجد عنده هو أن تكون موضعاً للإدراك، ورأينا أيضاً كيف عملت الماركسية، وفق تحليل تيلور، على الجمع بين قيمتين: نبذ الخرافة وإضفاء صبغة علمية على تعاليمها من جهة والوعد بالانعتاق من أغلال الضغوط الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى. السلوكية بدورها قامت بتوظيف دراسة سلوك الحيوان في فهم طبيعة البشر، في حين حاول كواين وجمع من مفكري الثنائية الديكارتية التقليل من شأن الفروق التي يبدو أنها تميز بين الكائنات الحية والكائنات المادية الصرفة. أما في مجال الفكر

السياسي فقد رأينا كيف عمل دوركن على شجب المبدأ الذي يقرر أسبقية الحقوق التحررية على الحقوق المساواتية في محاولة منه لتبيان أن الرؤية الليبرالية تحول أساساً دون قيام أي صراع بين ذينك النوعين من الحقوق. أما ماردوك فترى أن الخلاف بين الفلسفة والفن ليس على الشاكلة التي يبدو عليها، فكلاهما نشاط يستهدف الحقيقة، وإن اختلفت وسائل كل منهما في تحقيق هذه الغاية.

والواقع أن إمكان هذا التوليف كامن أصلاً في عملية التجريد التي تقوم بها الفلسفة، كونها تمكّن من غض الطرف عن التفاصيل في صالح المبادئ العامة، على حد تعبير وايتهد، بل إن العلم نفسه، بله الرياضيات، يقوم بشيء من هذا القبيل، فهو يستقرئ خلف تعددية الظواهر ناموساً يحكمها ويفسر تعدديتها.

وأخيراً يستبان أن الفكر الغربي المعاصر يتضمن شجباً للميتافيزيقا بمعناها التقليدي ونأياً عن الخوض في القضايا الترانسدالتية ويعنى عوضاً عن ذلك بالمواقف البشرية والصعوبات العملية، التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تقف في طريق تشكيل رؤية واضحة للعالم الذي نعيش فيه. إن المرء لا يكاد يعثر في هذا الفكر على جدل حول مفاهيم من قبل الجوهر أو الروح أو الله التي كانت تشكل محور الفكر الشرقي فضلاً عن الفكر الغربي الوسيط. ولعلنا نجد في النماذج التي استعرضها برلن تبياناً لهذا النأي، بدءاً من نموذج الكائنات العضوية وانتهاءً بنموذج العقد الاجتماعي.

هذه قراءة سريعة لبعض من ملامح الفكر الغربي المعاصر لا أجزم بدقتها ولا أوصد الباب في وجه بدائلها، فحسبي منها ـ كما أسلفت ـ أن تستثير في ذهن القارئ أفكاراً قد يكون بمقدوره أن يشكل وفقها رؤيته لهذا الفكر.

ولا يفوتني في ختام هذا التقديم أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير للدكتور أبو بكر بشير الهوني عضو هيأة التدريس بجامعة العرب الطبية الذي نبهني إلى هذا الكتاب وأهدى إليّ نسخته الوحيدة منه.

بنغازي 1997/11/12

تـوطـئـة الـمحـرر

هذا كتاب مؤسس على سلسلة مرئية قوامها خمس عشرة حلقة تم إعدادها وتسجيلها خلال الأعوام 1975 - 1977، وقامت هيئة الاذاعة البريطانية ببثها خلال أشهر يناير ـ ابريل من عام 1978. صاحب الفكرة هو ابرى سنقر الذي كان آنذاك مسؤولاً عن شبكة التلفزة البريطانية الثانية ويقوم الآن بإدارة إذاعة BBC المسموعة. والواقع أنه حين وجه إلي الدعوة للقيام بإعدادها كنت قبلت شريطة أن أكون حر التصرف منذ البداية، وحين طلب مني أن أوضح له ما سألته الموافقة عليه، وعقب تفكير معمق واستشارات قمت بها، اقترحت عليه المواضيع والشخصيات التي رغبت في مقابلتها، فما كان منه إلاّ أن وافق، وما كان مني إلاّ أن شرعت في إنجاز هذا المشروع.

كنت أروم أن يحظى الجدل الراهن حول أكثر القضايا الفلسفية إثارة بطرح يتسم بالجدية ويعد بالذيوع، الأمر الذي تطلب مني التوليف بين أربعة أصناف من المواضيع، يتعلق أولها وأوضحها بالإجابة عن السؤال الذي يستفسر عن هوية رجالات الفلسفة المبرزين، عما يقومون به وعن مكمن أهميته. الصنف الثاني استدعى إنعام النظر في مدارس الفكر المعاصرة: مدرسة فرانكفورت، المدرسة الوجودية، ومدرسة التحليل اللغوي؛ في حين تطلب الثالث النظر على نحو مماثل في فروع الفلسفة

التقليدية، كفلسفة الأخلاق والسياسة والعلم. وأخيراً، وعلى اعتبار أن فهم كل ذلك إنما يرتهن بالضوء الذي تلقيه عليه التطورات التي طرأت على الفلسفة، ثمة حاجة إلى قدر بعينه من الخلفية التاريخية المباشرة، خصوصاً فيما يتعلق بماركس وڤتنجشتين، فضلاً عن الوضعية المنطقية. لقد بدا أن هناك ترتيباً طبيعياً لعرض الحلقات المبكرة من السلسلة المرئية، أعني الترتيب الزمني الذي التزمت به بالفعل والذي كان من شأنه أن يبين كيف قدّر لمختلف التطورات الفلسفية أن ينبثق بعضها من بعضها أو أن يعارض الواحد منها سائرها.

وغني عن البيان أنه لم يكن في وسعي تضمين كل ما أمّلت في تضمينه. لقد اكتشفت أن بعضاً من أكثر تطورات الفلسفة المعاصرة إثارة على درجة من الاصطلاحية تحول دون تبيانها على نحو موجز لامرئ تعزه الدراية بالفلسفة، كالتطور الذي تم إحرازه في علم المنطق على أيدي رجال من أمثال مايكل دمت في بريطانيا، وسول كربكي ودونالد ديڤدسون في الولايات المتحدة.

ثمة عائق آخر يتعلق بالقدرة على تحدث الإنجليزية. لقد تعين أن تجرى حوارات هذه السلسلة - التي أعدت خصيصاً للتلفزة البريطانية - بلغة إنجليزية يتسنى فهمها، وإن شابها بعض التعقيد، الأمر الذي استلزم عملياً ضآلة عدد من شعرت بقدرتي على استضافتهم من غير المقيمين في الأوطان التي يتحدث أهلها تلك اللغة. كان بودي على سبيل المثال أن أجرى حواراً مع جان بول سارتر، وربما مع هيدجر قبل رحيله، بيد أن العائق اللساني حال دون ذلك. أما كارل بوبر، لسوء الحظ ولأسباب شخصية خالصة، فلم يكن بمقدوره المشاركة في تلك الحوارات.

فضلاً عن ذلك، هناك حقيقة بسيطة مفادها أنه ليس في وسع أحد نقاش كل قضايا الفلسفة المعاصرة المثيرة في خمس عشرة حلقة؛ وبصرف

النظر عن البدائل المتاحة التي كان بمقدوري الاختيار من بينها، وجدت نفسي مضطراً للتغاضي عن كثير من الفلاسفة المبرّزين. على ذلك، آمل أن أكون قد وفقت في إعداد سلسلة يشكل مجموعها تقريراً متنوعاً ومفيداً عما يجري في بعض من أهم مجالات الفلسفة الغربية المعاصرة، ولا تفترض أية دراية مسبقة بتلك القضايا، وإن اقتصر على افتراض أمرين: الولع والقدرة على الفهم.

لا تقدر قيمة الخبرة التي اكتسبتها من إعداد سلسلة مشابهة للإذاعة البريطانية المسموعة منذ ثلاث سنوات. في شتاء عام 70-71 كنت أعددت برنامجاً قوامه ثلاث عشرة حلقة أسميته «حوار مع الفلاسفة»؛ ورغم أن مداه كان أقل طموحاً، كونه اقتصر على الفلسفة في بريطانيا، إلا أنني أفدت كثيراً منه سواء في عملية إعداد الحلقات المرئية أو في خصوص أصدارها في شكل مخطوط.

في الحالين كنت أقوم بتجهيز الحوار دون بروفات ودون توثيق كتابي. كنت ألتقي بمحاوري في اجتماعات عمل لمعاينة الأرضية التي نزمع افتراشها (الجانب السلبي هنا هو المتعلق بقرار ما يتعين علينا عدم الخوض في أمره، وهو قرار كنا نستشعر الألم حين نضطر إلى اتخاذه). آنذاك كنا نتفق على ما نعتبره أهم ما يمكن أن يقال بخصوص محاور النقاش ونقرر بشكل تقريبي كيفية ترتيب مادته وكيفية تجزئة الوقت المتاح. في حالات كثيرة ـ عقب تسجيل الحوار في الاستوديو ـ لا يستبان تماماً التزامنا بمثل هذا التخطيط المبدئي، فثمة نقاط وأسئلة جديدة تستثار باستمرار.

على ذلك مكنتنا تلك الاجتماعات من عقد موازنة بين الإعداد الجيد خلف الكواليس وحيوية العرض أمام عدسات الكاميرا. لم يكن في وسعي التفكير في طريقة أفضل تمكّن من معالجة هذا الكم الهائل من

القضايا في هكذا زمن متاح. لقد اتضح لي أن الإعداد الأكثر تكثيفاً قمين بأن يعوزنا عفوية الأداء، وأن الترتيب الأقل تركيزاً حري بأن يفقرنا بيان العرض.

إن حقيقة كوننا ننحت الجمل إبان تحدثنا بها تعني أنه لم يكن ليتسنى لأحد فهم مخطوطات الحوار حال صدورها وفقما تم بثه. ليس مفاد هذه الحقيقة مجرد استحالة وجود من يحسن الكلام دون اقتراف جريرة اللحن؛ إن الواحد منا ليصوغ جمله حين يتحدث بحرية لا يستشعرها إبان صياغته إياها كتابةً. العبارات المتسكعة، التعبيرات التي لا تقال إلا لهتك حجاب الصمت، تليق بالتحدث دون الكتابة؛ تكرار التوكيدات، وفرة المقولات المألوفة التي لاكتها الألسن، مدعاة للعناء حين تقرأ على الورق. لأسباب كهذه آثرت أن أقوم بتشجيع المشاركين على تنقيح أقوالهم، بل إنني حثثتهم على تحسين المخطوطات على النحو الذي يفضلون، وذلك على اعتبار أن لهذا الكتاب استقلالية يختص بها. باختصار، حرصت على أن أجعله ـ بذاته ـ كأفضل ما يمكن أن يكون. والواقع أن جميع المشاركين قد استجابوا لهذه الدعوة، بل إن اثنين منهم أعادا صياغة كل ما قالاه، وإن حافظا على مزاج الأصل، فضلاً عن الغاية المرجوة منه.

ولكن بالرغم من أن هذا الكتاب ليس مجرد توثيق للحلقات المرئية، ولم يقصد منه أصلاً أن يكون كذلك، فإن قيامه قد ارتهن بها. لقد حققت تلك الحلقات ـ في مبلغ ظن الكثيرين ـ انطلاقة جديدة في عالم البث المرئي. صحيفة التايمز أعلنت في عددها الصادر صبيحة العشرين من يناير 78 «أن لا شيء من قبيل مدى أو جدية هذه السلسلة سبق عرضه في أية شبكة تليفزيونية»، ومنذ الأيام الأولى لعرضها على الشاشة شرعت في استلام رسائل تتضمن ما مفاده كونه برنامجاً ناضجاً

أعاد ثقة الناس في التليفزيون، وخلال أسابيع قليلة أضحى القطر غيثاً. إنني آمل أن يحظى رد الفعل هذا ببالغ عناية القائمين على تلك المؤسسة. لقد كان إذعانهم في نهاية المطاف لبث مقابلات مع شخصيات فلسفية خليقاً بالتبجيل، رغم أن تلكؤهم في بثها كان أنبأ عن إحجام قار يظل مفسدة للتلفزة الجادة. إن خشية التليفزيون من التعامل مباشرة مع الفلسفة ـ خصوصاً في بريطانيا ـ بلغت حداً جعله يعنى تقريباً بكل مجالات الأنشطة الفكرية باستثناء الفلسفة. لقد أوجس أربابه خيفة من عجز الفلسفة ـ كونها الأكثر تجريداً ـ عن ملائمة وسيلة إعلامية اعتبرت بصرية خالصة. لقد اضطروا للتساؤل عما يمكن عرضه على الشاشة خلال برنامج عن الفلسفة، ورغم أن الإجابة كانت بينة تماماً: «حديث فلاسفة»، إلا أنها عرضت لتيار كان أقوى من أن يسمح بالتفكير فيها، ناهيك عن الإفصاح عنها. ثمة مبدأ أساسي يلتزم به محترفو التلفزة مفاده: «لا تخبر المشاهد بل أره»، ولذا فإن آخر ما يؤثرون مشاهدته على الشاشة هو ما ينعتونه على نحو استنكاري «بالرؤوس المتحدثة». لقد غبروا على اعتبار البرامج التي تقتصر على بث الأحاديث غريبة على التليفزيون ولا تليق إلا بالراديو. قد ترتهن استقلالية التلفزة كوسيلة إعلامية ـ إبان نشأتها الأولى ـ بشيوع نزوع كهذا بين القائمين عليها، غير أنني أجد في استمرارية هذا النزوع عائقاً من شأنه أن يعرقل إحداث أي تطور حاسم في تلك المؤسسة. لا ريب إذن في أنه يتعين علينا مقاومته إذا أردنا للإذاعة المرئية أن تحقق ـ فضلاً عن الاستقلالية ـ قدراً كافياً من النضج.

لقد استشعرت الحاجة لتلبية متطلب كهذا في أرجاء نطاق التلفزة الجادة كافة. البرامج المعنية بشؤون الساعة ـ على سبيل المثال ـ تنتقد لكونها تقتصر على عرض الوقائع وتقصر عن إهابة فهم حقيقي لطبيعة

القضايا المستثارة. إنها تعرض علينا ألواناً صاخبة وسلوكيات عنيفة لا تعوزها الإثارة، لكنها تهبنا قليلاً من التحليل المعمق والنقاش الجاد. حقاً إن هناك حواراً، لكنه من القبيل الذي يمكن أن يدور في الحانات؛ إنه حوار مواجهات فجة، وذلك على أمل أن تظل القضايا المثارة بسيطة ومحددة وعلى قدر كافٍ من الفتنة. ثمة باعث في التلفزة لجعل محاور النقاش ترفيهية في طابعها، ولأن من شأن هذا الباعث أن يناهض متطلب الجدية، فإنه يفضي ضرورة إلى العزوف عن القيام بمهمة توضيح القضايا الصعبة.

البرنامج الناضج - وفق هذا المنظور - هو البرنامج القادر على التسلية وأسر الاهتمام؛ أن تطلب الجدية من المشاهدين هو أن تخاطر بفقدهم. لأسباب كتلك رامت التحليلات الأكثر جدية تأسيس فعالياتها على عملية ترجمة المفاهيم المجردة إلى مفاهيم بصرية. الصور الثابتة، الرسوم المتحركة، الشكول البيانية، الإحصاءات وصفحات الكتب تعرض على الشاشة مصاحبة بموسيقى يتوافق إيقاعها مع تغيير المشاهد. لمثل هذه التقنيات أثر بيّن في بعض الأحيان، ولا ريب أن كثيراً منها يتطلب قدرات إبداعية فائقة؛ لكنها مدرسية أكثر مما يجب، براقة على نحو غير ملائم، ومكمن الإبداع فيها إنما يتعين في المعالجة الإعلامية لا في تناول المحتوى الإعلامي، ولذا فإنها تخفق في تحقيق الغاية المرجوة منها. ثمة تحايل يحدث هنا سيما يقصر مصمموا تلك الأشكال عن فهم القضايا الفكرية التي يفترض أنهم يعملون على تبيانها. الأسوء من هذا كله أن معظم المشاكل الفكرية تستعصي على هذا الضرب من التناول، ولذا فإنها إما أن تغفل نهائياً - على اعتبار أنها لا تليق بالبث المرئي - أو يتم تشويهها.

يحدث كل ذلك بغية تجنب «الرؤوس المتحدثة». على ذلك، فإن الوسيلة الطبيعية التي تلائم البشر فيما يتعلق بأمر المفاهيم المجردة هي

الكلمات. الإصرار على معالجة هذه المفاهيم دون استعمال الألفاظ أشبه ما يكون بالإصرار على القيام بعمليات الحساب دون استعمال الأرقام. ليست هناك استحالة في الحساب دون أرقام، فهذه مهمة تسنى للرومان القيام بها؛ غير أنها حال توفر الأرقام تبدو اعتباطية وفوق ذلك متصلبة.

في التلفزة الافتراضات الخاطئة التي يركن إليها ذلك الإصرار متعددة، لكن اثنين منها هما الأكثر خطراً. الافتراض الأول هو أن التليفزيون وسيلة إعلامية بصرية خالصة، ومن البين أنه ليس كذلك، فهو يؤلف على نحو متكافئ بين الصوت والصورة، وبسبب هذا التوليف يكون بمقدوره توظيف كل إمكانات الإذاعة المسموعة. المعادلة الساذجة: «التليفزيون = صورة، الراديو = صوت» إنما تنبثق عن حقيقة كون التليفزيون قد نشأ تاريخياً عقب قيام مؤسسة للبث المسموع، ولذا فإنه لم يكن بمقدوره التطور إلاّ عبر التمرد على افتراضات تلك المؤسسة التي تشكلت في قوالب عادات ونماذج وجد التليفزيون نفسه واقعاً في شراكها. لسبب كهذا تواتر سماعنا للتوكيد المتكرر: «لسنا إذاعة مسموعة»، وهو توكيد عمل على تكريس الاهتمام بالقضايا التي لا يتسنى للراديو تناولها.

ما يحدث هنا شبيه بما يحدث في مرحلة النمو البشري التي تعرف بالمراهقة، حيث يروم المرء تحقيق هويته وتأسيس استقلاليته عبر التحرر من ربقة الأغلال الأبوية. القيام بأشيائه الخاصة يعني عنده القيام بما لم يكن أبواه يجرؤان على التفكير فيه.

لا ريب أن المراهقة مرحلة أساسية من مراحل النمو البشري، لكنها ليست بأي حال راشدة. إن النضج يتطلب أن يكون المرء واثقاً من نفسه إلى حد يمكنه من مشاركة والديه في أمور مهمة دون أن ينتابه شعور بالتهديد. وعلى نحو مماثل، سوف يصل التليفزيون إلى مرحلة النضج

حين يصبح بمقدوره أن يكون وسيلة إعلامية يتكامل فيها الصوت مع الصورة إلى درجة تحول دون وصفها بالوسيلة البصرية عوضاً عن الصوتية. آنذاك فحسب سوف يحقق التليفزيون هويته وإمكاناته التي لم يتحقق منها بعد سوى أحد شطريها.

الإصرار على تجنب الرؤوس المتحدثة مؤسس على افتراض باطل آخر يتعلق بالحكم على ما يعد مثيراً على المستوى البصري. بالنسبة لمعظم الناس، الناس هم أكثر كائنات العالم إثارة، ولذا فإن أكثر المشاهد التي يمكن أن تعرض على الشاشة قدرة على أسر الاهتمام هو مشهد كائن بشري آخر يمثل أو يفصح عن أفكاره وردود أفعاله، يغني أو يرقص، يلقي النكات أو يقتصر على ممارسة حياته العادية. ثمة متعة جمة نجدها في مشاهدة الموهبين يتحدثون عما يعرفون، والحكم بأننا لن نفقد شيئاً لو اكتفينا بسماعهم في الراديو حكم يحيد عن جادة الصواب. في إفصاح المرء عن نفسه سمات لا تعد لفظية: طريقة الإفصاح في مجمل عمومها، ملامح الوجه، الإيماءات وحركات الجسد، التردد الذي يعتريه، وفوق ذلك كله بريق العينين. من الممتع أن نشاهد إنساناً يفكر، سيما حين يكون مقتدراً على التفكير. إن مشهد الشخصية الذي يصل إلى المتلقي أكثر شمولية وخصباً في التليفزيون منه في الراديو؛ سوف يشعر المشاهد بالألفة مع من يشاهد لدرجة أنه سيتعرف عليه بمجرد أن يلمحه، وهذا لا يحدث إطلاقاً حين يكتفي بسماعه عبر الراديو. فضلاً عن ذلك، فإن الشغف بشخصيات المبرزين في أي مجال يحظى باهتمام المرء شكل طبيعي من شكول الفضول البشري، والفلسفة في هذا الخصوص لا تعد استثناء. إن الإشاعات والنوادر تستهدف الفلاسفة بقدر ما تستهدف الساسة، بل إن بعضاً منهم، إزيا برلن على سبيل المثال، قد ذاع صيته بوصفه موضوعاً ومصدراً للحكايا الطريفة.

لكل ذلك آمل أن يكون إعداد السلسة المرئية التي أسس عليها هذا الكتاب قد أسهم بنصيبه في التعجيل بقدوم عصر هذه الوسيلة الإعلامية، وإن ظل عصراً بعيد المنال، وأن تكون الاستجابة الحميمية التي حظيت بها تلك السلسلة باعثاً على المجازفة بإعداد برامج تليفزيونية تعنى بقاضايا مجردة وعسيرة.

للعاملين في هيئة الإذاعة البريطانية الذين قدموا لي يد العون أن يعتبروا هذا الكتاب رمزاً للعرفان بفضلهم. بودي أيضاً أن أقدم جزيل الشكر لبري سنقر، الذي اقترح فكرة هذا المشروع وأعد مصادره، ولجانيت هيونج التي اضطلعت بأعبائه الإدارية، وتوني تايلى الذي قام بالإخراج المرئي. وأخيراً، فإن عملية إصدار هذا الكتاب استدعت عملاً مضنياً شارك في القيام به بيتي نوردن، ماريان هازرد، ولندا باول، وهم من أجل ذلك جديرون بكل الثناء.

* * *

1) مقدمة للفلسفة:

حــوار مع إزيــا بــرلــن

تقديم

في افتتاح هذه السلسلة أقترح أن نواجه بعضاً من الأسئلة الأساسية: لماذا يتعين على المرء أن يعنى بالفلسفة؟ ما مكمن أهمية هذا النشاط؟ وما طبيعته على وجه الضبط؟

يحظى الفيلسوف الذي نستضيفه بشهرة عالمية واسعة؛ إنه السير إزيا برلن عضو مجلس عمادة كلية آل سلوز بجامعة اكسفورد، وكاتب سيرة حياة كارل ماركس، والمتميز خصوصاً بدرايته بتاريخ الأفكار.

الحوار:

ماجي: ما الأسباب التي تسوغ انشغال المرء بالفلسفة، على افتراض أنه لم يعن بها بنفسه ولم يقم بدراستها ضمن مقررات النظام التعليمي؟

برلن: الأسئلة الفلسفية - بادئ ذي بدء - مثيرة بذاتها؛ إنها تتعلق عادة بافتراضات يؤسس عليها عدد هائل من المعتقدات العادية. البشر لا يرغبون في أن تمتحن افتراضاتهم أكثر مما يجب، فهم يضطربون أيما اضطراب حين يرغمون على معاينة أسس معتقداتهم. على ذلك، فإن افتراضات كثير من المعتقدات التي تبدو بدهية تعد موضعاً ملائماً للتحليل الفلسفي. عندما يتم فحصها على نحو نقدي، قد يستبان أنها أقل تحصناً وأن دلالاتها

ومترتباتها أقل وضوحاً مما يبدو لأول وهلة. إن الفلاسفة ـ بفحصهم تلك المفاهيم ـ إنما يعملون على زيادة الرصيد البشري من المعارف.

ماجي: لا أحد منا يرتاح إلى عملية جس معتقداته حين تتجاوز حداً بعينه، ولذا فإننا نقاومها عندما تتجاوز ذلك الحد. لماذا نحن هكذا؟

برلن: جزئياً ـ فيما افترض ـ لأن البشر لا يودون أن يتم تحليلهم أكثر مما يجب، أن تصبح جذورهم في العراء وتخضع للفحص الدقيق، وجزئياً لأن الحاجة إلى الفعل تحول دون ذلك. إذا كنت منهمكاً بشكل نشط في أحد شكول الحياة، فإن عزمك سوف يهن، وقد تشل قواك تماماً، إذا أذعنت للهواجس التي تستثيرها الأسئلة الفلسفية، من قبيل: لماذا أفعل هذا؟ هل أنا على ثقة من خيرية ما أروم من مقاصد، ومن أن سلوكي لا ينتهك القواعد والمبادئ والمثل التي أقر بالالتزام بها؟ هل بمقدوري الجزم بأن قيمي ليست متناقضة؟ أم تراني عاجزاً عن الاعتراف بذلك؟ عندما تقع في شراك مثل هذه الأسئلة قد تقلق إلى حد يضطرك إلى التغاضي عنها، وقد ينتهي بك المطاف إلى إلقاء المسؤولية على عاتق أقدر، كالدولة، الكنيسة، الطبقة، المؤسسة التي تنتمي إليها، أو أية منظومة أخلاقية يقرها المهذبون من البشر العاديين. ولكن ألا يتعين عليك أن تواجه الإشكالية بنفسك؟ من شأن هذا أن يثبط عزائم الناس، أن يزعجهم ويزعزع ثقتهم، ولذا تعد مقاومته سلوكاً طبيعياً.

إن أفلاطون يقول على لسان سقراط إن حياة لا تمتحن ليست جديرة بالعيش؛ ولكن لو اتفق أن أصبح كل أعضاء المجتمع

مفكرين مرتابين يعاينون بشكل مستمر افتراضات معتقداتهم، لما تسنى لواحد منهم أن يقوم بأي فعل. على ذلك، إذا فشلنا في فحصها وأبقينا عليها هاجعة في مراقدها، قد تتوقف مسيرة الحراك الاجتماعي، قد تتحجر المعتقدات فتصبح عقائد، قد يؤسر الخيال ويعقم الذهن. باختصار قد ينحط المجتمع لسباته على فراش العقائد غير الممتحنة المريح. لفك قيد الخيال، لتخصيب الذهن، للحول دون غوص الحياة الفكرية في الوحل، ولمواصلة البحث عن الحقيقة أو العدالة أو تحقيق الذات، ينبغي علينا أن نرتاب في تلك الافتراضات وأن نتحداها بالقدر الذي يكفي لتحريك المجتمع. يتقدم الرجال والأفكار جزئياً باغتيالهم معتقدات آبائهم، إن لم يقوموا باغتيالهم أنفسهم، وبتشكيل معتقدات جديدة، فهذا أمر يرتهن التطور به. الذين يجرؤون على طرح مثل هذه الأسئلة المزعجة ويعنون على نحو جاد بالبحث عن أجوبتها، يقومون بدور أساسي في إحداث هذا التطور. لن نجد كقاعدة عامة كثيراً منهم في أي مجتمع، لكنهم حين يضطلعون بهذه المهمة بشكل منظم ويستعملون مناهج عقلانية تعد في حد ذاتها موضعاً للفحص النقدي، فإنهم يسمون فلاسفة.

ماجي: هل لك أن تضرب لنا أمثلة على الافتراضات التي يتعين علينا تحديدها؟

برلن: تعد حوارات أفلاطون المصدر الأقدم عهداً والأكثر خصباً لنقاش القيم المطلقة. إن هذه الحوارات تعد محاولة للارتياب في الحكمة المتعارف عليها. كل فيلسوف جاد قام بمحاولة من هذا القبيل، وبمقدورك أن تعثر على أمثلة

مشابهة في روايات ومسرحيات ألفها كتاب شغلتهم هذه القضايا (اعتبر مثلاً أبطال مسرحيات ابسن، شخصيات رواية «On the eve» أو رواية فوستر «The longest journey»). على ذلك فإننا نجد الأمثلة الأكثر ألفة في فلسفة السياسة والأخلاق، كما في الحديث عن الحرية والمساواة المتواتر في عالمنا المعاصر والذي يشار إليه في مستهل الإعلان عن استقلال أمريكا. ليس في وسعي تذكر النص حرفياً...

ماجي: «إننا نعتبر الحقائق التالية بنية بذاتها: كون البشر قد خلقوا متساوين، وكون الخالق قد منحهم حقوقاً ليس لأحد أن يسلبها منهم، كحقهم في الحياة والحرية والسعي وراء تحقيق السعادة».

برلن: أشكرك؛ ولكن ما الحق؟ إذا سألت إنساناً عادياً في الشارع عن ماهية الحق فسوف يرتبك ولن يستطيع تقديم إجابة واضحة. قد يعرف ما يعنيه أن يسلب شخص ما حق شخص آخر، أن يكون لإنسان ما حق القيام بسلوك ينكره أو يتجاهله الآخرون، لكنه لن يعرف تماماً ما الذي يتم سلبه أو إنكاره. هل الحق شيء نكتسبه أم ترانا نرثه منذ الولادة؟ هل هو شيء نوصم به، وهل يعد حكراً على الكائنات البشرية؟ هل الحق شيء يمنحه لنا كائن بعينه، وإذا كان ذلك كذلك، فمن هو هذا الكائن؟ وكيف يمنحنا إياه؟ هل توهب الحقوق، وهل بالمقدور أن يتم سلبها؟ ومن يحق له أن يقوم بذلك؟ هل ثمة حقوق تستوجب حقوقاً أخرى، أو تتعارض معها؟ هل هناك حقوق تعد جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة البشرية بحيث يكون وضعها أشبه بالتفكير والتنفس والاختيار؟ هل هذه الحقوق هي تلك التي درجنا على تسميتها «بالحقوق الطبيعية»؟

وما معنى كلمة «الطبيعية» حين ترد في هذا السياق؟ وما السبيل إلى الدراية لها؟

لقد اختلف الناس كثيراً بخصوص ماهية الحق، كما حدث في القرن السابع عشر في بريطانيا إبان نشوب الحرب. آنذاك أثيرت قضية أساسية تتعلق بما إذا كان هناك شيء اسمه «حقوق الملك الإلهية». لم نعد نؤمن بذلك، ولكن من البين أن ثمة رجالاً آمنوا به. لقد اعتقدوا أن الملك كائن خاص وهبه الله حقوقاً خاصة، في حين أنكر آخرون هذه الحقوق وذهبوا إلى أنها من صنع خيال اللاهوتين والشعراء. كيف دار الجدل بينهم، وما البراهين التي لجأ إليها كل فريق، وأيها نجح في إقناع الناس؟ قبيل نهاية ذلك القرن تساءل كاتب فرنسي: «إذا رغب ملك فرنسا في التنازل عن بعض رعاياه إلى ملك بريطانيا، فما وجهة نظرهم في هذا السلوك؟»؛ وكان مفاد الإجابة هو أنه ليس من حقهم التفكير وإنما تلزمهم الطاعة. إنهم رعايا ومن حق الملك أن يتصرف في رعاياه كيفما يشاء؛ بل إن مجرد فكرة السماح لهم بالتفكير أو الاعتراض تعبر عن ضرب من ضروب التجديف. حقاً إننا ننكر كل ذلك، لكن كثيراً من الناس لم يجدوا في قبوله أدنى غضاضة. لقد اعتقدوا في السلطة الهرمية، في أن العالم الروحي - فضلاً عن المادي - ينطوي على بنية طبقية يجد فيها كل إنسان موضعاً له، الأمر الذي يلزمه القيام بمهام بعينها يتطلبها الهرم الاجتماعي الأعظم. لقد آمن الناس بذلك لعدة قرون، ثم جاء مفكرون أنكروا السلطة الهرمية؛ البشر عندهم متساوون متشابهون منذ الولادة، ولكل واحد منهم حاجات وقدرات ورغاب طبيعية، وفوق كل ذلك حقوق غير قابلة للسلب. ما أود قوله هو

أن البراهين التي يمكن أن تطرح لدعم رؤية كل فريق تعد موضعاً ملائماً للجدل الفلسفي. أي نشاط آخر يتسع له أن يعالج مثل هذه القضايا؟ إنها قضايا أساسية شغل بها الناس بشكل معمق ولردح طويل من الزمان، وبسببها قامت ثورات وحروب دامية.

ماجي: أكاد أجزم بأن كثيراً من الناس يعترفون بصحة ما تقول، لكنهم سوف يعتبرونه مجرد جدل حول الكلمات. إنه تجريد والمرء لا يحتاج لإزعاج رأسه بهذه الأمور، فحياته الطبيعية لا ترتهن بها، وكلما زاد انشغاله بها عظم شقاؤه.

برلن: نعم، قد تجعلك الفلسفة شقياً، ولكن هناك أناس يرغبون فعلاً بالانشغال بقضاياها. إنهم يودون معرفة لماذا يعيشون بالطريقة التي قُيّض لهم العيش بها، ولماذا يتعين عليهم أن يحيوا هكذا حياة. هذه رغبة بشرية يستشعرها بعض من أكثر الناس قدرة على التفكير والخيال. صحيح أن الفلسفة جدل حول الكلمات، لكن الكلمات ليست مجرد كلمات؟ إنها تعبير عن الأفكار، واللغة تشير إلى الخبرات وتفصح عنها بل إنها تقوم بتعديلها.

ماجي: ضربت لنا مثلاً للتساؤل الفلسفي مستقى من فلسفة السياسة، حين تحدثت عن الحقوق، فهل لك أن تضرب لنا مثلاً عن التساؤل الفلسفي الذي قد يطرح في السياق الأخلاقي؟.

برلن: دعني أروِ لك قصة أخبرني بها شخص ما بخصوص تجاربه في الحرب العالمية الثانية. كان ضابطاً تابعاً للمخابرات البريطانية يعمل في فرنسا، وكان هناك عميل فرنسي يقوم بمساعدة «الجستابو» تمكنت حركة المقاومة الفرنسية من أسره وأوشكت على القيام بإعدامه. غير أن هذا الضابط طلب من قيادة تلك الحركة السماح له بالتحقيق مع هذا العميل لأنه كان يعتقد أن بمقدوره الحصول

منه على معلومات قد تسهم في انقاذ بعض الأبرياء من الموت أو التعذيب، فاستجيب لطلبه. على ذلك رفض العميل الفرنسي - وكان شاباً في مقتبل العمر - الإدلاء بأية معلومات لأنه كان يعلم أن المقاومة قد اتخذت قرار إعدامه. لقد قال له «سوف أجيب عن أسئلتك إذا وعدتني بإطلاق سراحي، لكنني أعرف أنهم يعتزمون قتلي غداً، وإذا كنت عاجزاً عن أنقاذي، فأخبرني بحق السماء لماذا يتعين عليّ أن أتحدث معك؟». ما الذي كان يتوجب على الضابط الفرنسي القيام به في موقف كهذا؟ إن واجبه - بوصفه ضابطاً في المخابرات - يلزمه بالحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات، فحيوات أبرياء وقفاً عليها، لكن قيامه بهذا الواجب يشترط اقترافه جريرة الكذب. ما كان ليجدي قوله له بأنه سوف يبذل قصارى جهده لإقناع قيادة المقاومة بإخلاء سبيله، فهو يعلم تمام العلم أنه لا يتسع له فك أسره. فضلاً عن ذلك، فإن هذا العميل سوف يكتشف أية محاولة يقوم بها الضابط لتجنب منحه وعداً صريحاً. خلافاً لذلك، إذا أخبره صراحة: «إذا تحدثت معي فسوف أنقذ حياتك»، فإن العميل الذي سوف يكتشف أنه قد تم تضليله سوف يلعنه وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة.

هذا مثال للإشكاليات التي تعنى بها فلسفة الأخلاق. قد يقول نصير المذهب النفعي إن على المرء أن يكذب إذا كان من شأن كذبه أن يرجح السعادة أو يقلل احتمالات الشقاء. مثمنو الواجب الوطني أو العسكري قد يخلصون إلى حكم مماثل، خصوصاً في حالة الحرب. ولكن قد تكون هناك اعتبارات أخرى: الوصايا الدينية المطلقة، صوت الضمير، العلاقات بين البشر. كيف

يتسنى لرجل أن يقول كذبة مروعة لإنسان حكم عليه بالموت؟ هل تفقده الخيانة حقه في أن يعامل كإنسان؟ أليست هناك مطالب بشرية مطلقة؟ إن واحداً من أبطال ديستوفسكي يرفض أن يكون تعذيب طفل بريء ثمناً لسعادة الملايين من البشر. نصير المذهب النفعي ينكر هذا الرفض وإن أعترف بأثره العاطفي. بعض منا يرفض تعذيب الأطفال الأبرياء، فثمة سلوكيات لا ينبغي لأحد القيام بها مهما كان قدر النفع الذي نحصل عليه من القيام بها.

هذان إذن موقفان فلسفيان متعارضتان؛ أحدهما براجماتي (أو وطني) بدلالة نبيلة، والآخر مؤسس على قواعد كلية مطلقة. ليس من شأن فيلسوف الأخلاق أن يلزم المرء بأي منهما، ولكن من واجبه أن يوضح له القضايا والقيم المتضمنة، أن يعاين البراهين التي تطرح لدعم أو مناهضة مختلف النتائج، أن يبين شكول الحياة المتعارضة، أن يحدد غايات الحياة البشرية المتنافسة والثمن الذي يتعين دفعه نظيراً لها. في نهاية المطاف ينبغي على المرء أن يقبل المسؤولية الشخصية وأن يقوم بالسلوك الذي يجده مناسباً. سوف يكون قراره عقلانياً إذا انتبه إلى الاعتبارات التي أُسس عليها، وحراً إذا كان بمقدوره أن يسلك على نحو مغاير. قد تكون الخيارات مرهقة، وبالتوكيد فإن طاعة الأوامر ـ دون إعمال الذهن ـ أيسر بكثير.

ماجي: ميزة مثالي القضايا السياسية والأخلاقية اللذين أتيت على ذكرهما هي أنهما ليسا لغويين بأي شكل. لقد كان بودي أن تكون القضايا التي يناقشها فلاسفة الأخلاق من هذا القبيل؛ ذلك أن الأسباب التي تستدعي استغراب العامة وتجعل كثيراً منهم يحجمون عن قراءة الفلسفة هو أن معظم الجدل الفلسفي ـ فيما

يبدو لهم - يدور حول الكلمات واللغة. هل لك أن تفسر علة هذا الأمر بطريقة تقنعهم؟.

برلن: سوف أبذل ما في وسعي. بعض الفلاسفة المحدثين ألحقوا الضرر بأنفسهم بالإصرار على أنهم معنيون أساساً باللغة. لقد اعتقد الناس - من جراء هذا الإصرار - أن ثمة شيئاً غير مجد فيما يقوم به أولئك الفلاسفة. لقد حسبوا أنهم مهتمون باللغة بالطريقة التي يفهمها النحاة ومؤلفو المعاجم، ولكن بشكل أقل اقتداراً. والواقع أنهم قد شغلوا باللغة لأنهم يعتقدون أننا نفكر بالكلمات التي تعد في حد ذاتها أفعالاً، وبذا يعد فحص اللغة معاينة للتفكير ولمختلف رؤانا في الحياة. عندما يواجه المرء أسئلة صعبة تعوزها الأجوبة البينة، قد يشرع في مساءلة نفسه عن طبيعتهاوعن نوع الأجوبة التي يبحث عنها، عما إذا كانت أسئلة واقعية أو منطقية (تتعلق بالعلاقات بين المفاهيم) أو مزيجاً منهما أو مغايرة لكليهما. إن عملية فرز المفاهيم والمقولات عملية شاقة، لكن كل الفلاسفة العظام كانوا قاموا بها. لا تثريب على تسميتها بعملية تبديد الأخلاط اللغوية، رغم أنها تسمية عملت على تضليل من أعوزهم الحرص أو النوايا الحسنة. إن أخلاطاً كهذه قد تربك أذهان البشر، وقد تجعلهم يقومون بسلوكيات همجية.

ماجي: لقد أسست المعتقدات النازية على إرباكات ذهنية متعددة الأنواع، منها ما تفضلتم بالحديث عنه، أليس كذلك؟

برلن: بلى؛ الإرباكات الذهنية التي أسست عليها النازية تعد جزئياً امبيريقية. إن فكرة وجود مخلوقات دون - بشرية (كاليهود والغجر والعبيد والسود) تشكل خطراً محيقاً يتهدد المجتمع ويتعين لهذا السبب إبادتها، أقول إن هذه الفكرة المروعة كانت أسست

جزئياً على معتقدات امبيريقية ترتبط بسلوكيات تلك الطوائف من البشر. على ذلك، فإن الأسئلة التي تستثيرها فكرة «الدون ـ بشرية» تعد أسئلة فلسفية: ما الذي يعنيه الحكم بدون ـ بشرية كائن ما؟ ما الذي تعنيه كلمة «بشر»، وما الذي يجعل إنساناً ما أكثر سمواً أو انحطاطاً من غيره؟ وما مبر تعذيب الأقل سمواً؟ هذه أسئلة فلسفية حاسمة، وعلى الذين يرتابون في خطرها، في كونها مجرد فحص للغة ولاستعمالاتها، أن يتأملوا كيف أن حيوات كثير من البشر قد ارتهنت وتظل ترتهن بها.

ماجي: يزعم بعض الفلاسفة أنهم بتحليل استعمالنا للغة إنما يقومون بعتقنا من لعنتها، فعندهم نحن الذين تصب على رؤوسنا لعنة اللغة وليسوا هم.

برلن: هذا صحيح، ولكن هذا إنما يومئ إلى إحدى أعظم الخدمات التي قدموها للجنس البشري، بل إنه علة اعتبارهم رجالاً خطرين من قبل أولئك الذين أرادوا الحفاظ على اللغة وفق استعمالاتها الأصلية وأوجسوا خيفة من أن يؤدي تحليلها إلى إضعاف تأثيرها. إن الشاعر الألماني هين يخبرنا بوجوب ألاّ نتجاهل الفيلسوف الذي تتسم ملامحه بالهدوء حين ينجز أعماله، فقد يكون شخصية قوية ومروعة. أن تعتبره مجرد متحذلق معني بكثير من القضايا التافهة هو أن تخطئ الظن بقدراته. لو لم يشكك كانت في إله اللاهوتيين العقلانيين لربما استعصى على روبسبير قطع رأس الملك. لقد حذر هين الفرنسيين الذين كان يعيش معهم من الميتافيزيقيين المثاليين الألمان ـ أتباع فيشته وشلنج وأمثالهم ـ لأنهم عقائديون متعصبون، وقد أوصانا ألا نستخف بقدراتهم إذ سيأتي يوم يسوّون فيه معالم الحضارة الغربية بالتراب، وإذا قدّر

لهجمتهم الميتافيزيقية الشرسة أن تجتاح أوربا، فسوف تبدو الثورة الفرنسية أشبه ما تكون بلعبة الأطفال. لم يكن هين يرتاب إطلاقاً في قدرات الأفكار الفلسفية أو الميتافيزيقية، كأفكار هيجل الذي دأب على حضور محاضراته، فلقد اختبرها شخصياً. لقد كان يعلم تمام العلم شمولية أثرها، على كونه أثراً غير مباشر، كما كان يعرف أن الفلاسفة ليسوا مجرد مفكرين يتلاعبون بالكلمات، بل كانوا من ضمن أكثر مشرعي البشر سطوة واقتداراً.

ماجي: كل ذلك بسبب ما يكتبونه على الورق من كلمات أو يلقونه من محاضرات. بيد أن الطريقة التي تصطاد بها اللغة الواقع ـ عبر الفلسفة ـ تستثير إشكالية صعبة حتى في سياق الأسئلة البينة كالسؤال عن ماهية الحق. أترانا نقوم بالتساؤل عن دلالات الألفاظ أم ترنا نجادل بخصوص كينونات مجردة تتحقق على تجردها بطريقة بعينها؟ ما طبيعة السؤال الذي يستفسر عن ماهية الحق؟

برلن: يبدو أنك تسأل عن كيفية اكتشاف البراهين التي تدعم قضية مفادها مثلاً أن لإنسان ما حقاً بعينه، كحقه في أن يكون سعيداً، أو تلك التي تدعم نقيضها. أذكر أنني قرأت في موضع ما أن شخصاً قال للوثر إن للبشر حقاً في السعادة، وإن السعادة هي غاية الحياة، فما كان من لوثر إلا أن صرخ قائلاً: «السعادة! كلا، بل الألم الألم، والمحن المحن». إن هذه المقالة تعبر عن أحد شكول المسيحية وعن عقيدة ورؤية للواقع أسس عليها كثير من الرجال طريقتهم في العيش. من الموكد أن هذا الأمر لا يعد تافهاً. قد نقول إنه يتعلق بالكلمات، كلمات أساسية لكنها تظل كلمات،

وإننا ها هنا إنما نتساءل عن دلالات الألفاظ، لكن هذا القول يخطئ بيت القصيد. لسنا نُحاةً ولا مؤلفي معاجم، ولمعرفة ما كانت كلمة «الألم» أو «المحن» تعني للوثر ولأشباهه، لن يجدي أن نقوم بتقليب صفحات القاموس.

ماجي: لكن السؤال يظل غامضاً، وإذا كنا لا نبحث عن دلالات الألفاظ، فعن أي شيء نبحث؟ لقد قام بعض من أعظم عباقرة الجنس البشري بالجدل حول أسئلة كهذه دون أن يتسنى لهم الحصول على أجوبة مقنعة، الأمر الذي يرجح على أقل تقدير خصوصية هذا النوع من الأسئلة. قد تكون الأجابة عنها مستحيلة أصلاً، وقد يكون ما نبحث عنه مجرد سراب.

برلن: دعنا إذن نستفسر عن نوع الأسئلة التي يمكن أن يجاب عنها. قد يقال - على نحو يخاطر بالإمعان في التبسيط - إن هناك فئتين من القضايا التي يمكن التوكد من إمكان حسمها من حيث المبدأ، إن لم نتمكن من حسمها عملياً. الأولى هي فئة الأسئلة الامبيريقية التي تتعلق بما يوجد في العالم، بما يمكن للملاحظة العادية والعلمية البت في أمره. «هل ثمة بجع أسود في أستراليا؟»؛ «نعم فلقد شوهد الكثير منها هناك» - «مم يتكون الماء؟»؛ «إنه يتكون من أنواع بعينها من الجزئيات» - «وماذا عن هذه الجزئيات؟»؛ «إنها تتكون من ذرات». نحن هنا في نطاق ما يمكن التحقق من صحته (أو بطلانه) من تقريرات. الفهم المشترك يعمل على نحو مشابه: «أين قطعة الجبن؟»؛ «إنها في الخزانة» - «كيف عرفت ذلك؟»؛ «لقد رأيتها هناك». هذه أجوبة شافية، وهذا أمر لا يشكل في الظروف العادية موضعاً للارتياب. هذه هي الأسئلة الامبيريقية؛ إنها تتعلق بوقائع يمكن البت فيها

بالفهم المشترك وفي الحالات المعقدة بالملاحظة المضبوطة وبالتجريب والتدليل على الفروض، أو ما شابه ذلك.

ثمة صنف آخر من الأسئلة؛ أعني ذلك النوع من الأسئلة الذي يطرح من قبل الرياضيين وعلماء المنطق. هنا يتم قبول فروض وقواعد اشتقاقية تبين كيفية استنباط القضايا، فضلاً عن القواعد الاستلزامية التي توضح سبيل اشتقاق النتائج من مقدماتها، والقواعد التي توظف في فحص العلاقات القائمة بين مختلف القضايا. على ذلك لا شيء منها يمكّن من الحصول على معلومات تتعلق بالعالم. هذه أنشطة صورية خالصة لا ترتهن بالواقع، كالرياضيات والمنطق ونظريات اللعب وعلم الرموز. إن المرء لا يعثر على أجوبة الأسئلة الصورية بالنظر عبر النافذة، باستعمال المجهر، أو تفتيش الخزانة. إذا أخبرتك بأن ملك الشطرنج يتحرك مربعاً واحداً في كل نقلة، فإنك لا تستطيع دحض زعمي هذا بقولك إنك شاهدت ملكاً يتحرك مربعين. ذلك أن مفاد حكمي هو أن هناك قاعدة في لعبة الشطرنج لا تجيز للملك غير التحرك على هذا النحو. إذا حدث خلاف ذلك فقد تم اختراق القاعدة. ولكن كيف نعرف أن القاعدة صحيحة؟ الواقع أن القواعد ـ كالأوامر والأسئلة ـ ليست قابلة لأن توصف بالصحة أو البطلان؛ إنها بكل بساطة قواعد، إما أن تقبل أو يقبل سواها. السؤال عن وضع هذه القواعد، عن حرية الاختيار بينها، سؤال فلسفي وليس سؤالاً امبيريقياً أو صورياً. سوف أوضح ما أعنيه بعد قليل.

تتعين إحدى خصائص تينك الفئتين في وجود مناهج صريحة ومحددة للعثور على أجوبة أسئلتها. قد تجهل الإجابة عن

السؤال الامبيريقي، لكنك سوف تعرف نوع الإجابة التي تناسبه ونطاق الأجوبة المحتملة. إذا سألت عن عمر قيصر حين وافته المنية، قد لا تعرف الإجابة، لكنك سوف تعرف كيف تبحث عنها. إذا سألتك ما إذا كانت هناك طيور في تايلاند تعجز عن الطيران، قد تجهل الأجابة، لكنك سوف تعرف نوع الملاحظات المتطلبة. يحدث هذا أيضاً في علم الفلك؛ فقد تجهل كيف يبدو الوجه الآخر لكوكب بعيد، كونك لم تره بعد، لكنك تعلم أنه لو كان بمقدورك السفر إليه - كما هو بمقدورك السفر إلى القمر - لكان في وسعك رؤية ذلك الوجه. في العلوم الصورية ثمة مشاكل لم يتسن بعد حلها، بيد أن هناك مناهج معترف بها لحلها.

إنك تعلم أنك لا تستطيع حل المسائل الرياضية باستعمال الحواس وأن الاستدلال الجبري لا يكفي للإجابة عن الأسئلة الامبيريقية. لقد رسمت حدوداً حاسمة بين النطاق الصوري والامبيريقي، رغم أن العلاقة بين القضايا الوصفية والقضايا الشكلية أكثر تعقيداً من أن يسمح بذلك. على ذلك، فإن الحديث عن تلك الحدود بهذه الطريقة الوضعية يكرس الأمر الذي وددت تبيانه. بين تينك الفئتين من الأسئلة ثمة أسئلة لا يجاب عنها على طريقة أي منها. هناك عدد هائل من مثل هذه الأسئلة، بعض منها فلسفي. إن إحدى علامات السؤال الفلسفي البادية تكمن في أنك لا تعرف أين تذهب كيما تجيب عنه. إذا سألت «ما العدالة؟»، «هل كل حادث محتم بحوادث تسبقه؟»، «ما غاية الحياة البشرية؟»، «هل يتعين علينا السعي وراء تحقيق السعادة، المساواة الاجتماعية، العدالة، أو المعرفة، حتى في حال

كونها مدعاة للشقاء؟»؛ لن تعرف ما الذي يجب عليك القيام به كيما تجيب. هب شخصاً ينزع نحو تأمل الأفكار قد سألك: «ما الذي تعنيه كلمة «حقيقي»؟»، «كيف نميز بين الحقائق والمظاهر؟»، «ما المعرفة؟» «هل نستطيع أن نكون على يقين من أي أمر؟»، «هل ثمة ما نعرف على نحو جازم، باستثناء حقائق الرياضيات؟»، «وإذا قدر لنا أن نعرف أمراً على نحو جازم فكيف نستطيع أن نعرف على نحو جازم أننا نعرفه على نحو جازم؟»؛ فكيف سيكون بمقدورك أن تجيب في غياب علم يمكنك اللجوء إلى خبرائه. يستطيع الرياضي أن يجيب عن الأسئلة الرياضية، ولكن من الموكد أنك لا تعتقد في وجود عالم أخلاق أو ميتافيزيقي معصوم عن الزلل يستطيع أن يطرح أجابة بينة تلزم كل كائن بشري قادر على فهم استدلالاتها. يبدو أن الأسئلة الفلسفية تستثير ألغازاً منذ البداية؛ إنها تستثير إشكالية بخصوص المواضع التي يتعين أن نبحث فيها عن أجوبة. لا أحد يعرف على وجه الضبط كيف يتم حسم الأمر الفلسفي، والعامة الذين يعنون به وقتاً كافياً قد يتعرضون للإصابة بارتباك ذهني، إلى أن يطّرحوه جانباً.

ماجي: لقد أوصلتنا الآن إلى قضية أساسية تستدعي تعزيز الموقف الذي انتهينا إليه قبل القيام بأية خطوات أخرى. تقول إن البشر - عبر بحثهم عن المعارف - قد قاموا بطرح نوعين من الأسئلة بخصوص العالم. لقد حاول الإنسان السيطرة على البيئة أو التكيف معها على أقل تقدير. ليس بالمقدور الإجابة عن أسئلة كهذه إلاّ عبر النظر إلى العالم نفسه، أي بالبحث والملاحظة والتجريب. هذه أسئلة واقعية أو امبيريقية على حد تعبير الفلاسفة، فهي تتعلق بالخبرة. النوع الثاني من الأسئلة أكثر صورية وتجريداً، كأسئلة

الرياضيات والمنطق وقواعد اللعب وعلم الرموز. إنها تعنى بالعلاقات القائمة بين الكينونات ضمن أطر أنساق صورية، ولذا فإننا لا نستطيع الإجابة عنها بالنظر إلى العالم. هذا لا يعني بأي حال أنها لا تستثير اهتماماتنا العادية؛ الحساب مثلاً نسق صوري نستعمله باستمرار في حياتنا اليومية، في عدّ الأشياء، في تحديد الوقت، وتصريف العملة. النسق المجرد مفيد إلى حد مدهش نسبة إلى حياتنا العملية.

ثمة إذن فئتان من الأسئلة التي نعرف كيف نتعامل معها على نحو ملائم: أسئلة امبيريقية تستدعي البحث في الوقائع، وأخرى صورية تختص بالعلاقات القائمة بين الأشياء ضمن أطر أنساق شكلية. معظم الأسئلة، ومن ثم معظم المعارف، تجد لنفسها أمكنة في إحدى تينك السلتين؛ لكن الفلسفة خلاف ذلك. العلامة الفارقة للسؤال الفلسفي إنما تكمن في كونه لا يجد موضعاً في أي منهما. السؤال الذي يستفسر عن ماهية الحق لا يجاب عنه بالنظر عبر النافذة ولا بمعاينة مدى اتساق النسق الصوري. هذا يعني أننا لا نعرف كيف نجد الإجابة عنه. الانشغال بسؤال ملحّ ـ دون فهم واضح للموضع الذي يتعين النظر فيه كي نجيب عنه ـ هو نقطة بدء الفلسفة؛ أليس كذلك؟

برلن: لقد عرضت الأمر بطريقة أفضل وأكثر وضوحاً.

ماجي: ولكن لم يكن بمقدروي ان افعل ذلك الا عقب عرضك اياه؛ لقد عوّلت كثيراً على صياغتك.

برلن: لا يتسع لي سوى أن أقبل إعادة الصياغة التي طرحتها، فهي تجعل الأمر أكثر بياناً.

ماجي: لكن السؤال يظل قائماً: ما الذي نستطيع فعله بأسئلة لا نعرف كيف نجيب عنها؟

برلن: أجدر بك أن تسأل لماذا يجب أن نعجب بالمفكرين الذين قاموا بنقاشها. السر في ذلك - في مبلغ ظني - هو أنهم استطاعوا إعادة طرحها بطريقة تجعل أجوبة بعينها معقولة على أقل تقدير. حين لا يكون ثمة نهج متعارف عليه للقيام بمهمة ما، فإنك تقوم بما في وسعك؛ سوف تستفسر عن طبيعة السؤال الفلسفي المطروح، كالسؤال عما إذا كان لكل شيء غاية، وعن نوع البراهين التي يمكن أن تدعم أو تناهض إجابة بعينها، أو تجعلها جديرة بعناء التفكير. هذا هو مناط انشغال الفلاسفة. أعتقد أن فوستر قد قال - في موضع لم أعد أذكره - إن أي شيء يشبه شيئاً ما. حين تسأل «أي شيء يشبه هذا الشيء؟»، فقد شرعت في ممارسة النشاط الفلسفي. تاريخياً يبدو أن ما حدث هو التالي: أسئلة حاسمة من هكذا قبيل طرحت في مثل هذا السياق المتضارب، فشغل بها البشر كثيراً وعلى نحو طبيعي، كونهم معنيون بالقيم المطلقة. الجزميون - الذين قبلوا تعاليم الكتب المقدسة أو مبادئ الملهمين دون مساءلة - لم يعنوا بأمرها؛ ولكن باستمرار كان هناك مرتابون. لقد تسائلوا: «لماذا ينبغي علينا قبول تلك التعاليم أو المبادئ؟»، «ما الذي أدرى أصحابها؟»؛ وحين قيل لهم إن الله (أو الطبيعة) هو مصدر تلك الدراية، تساءلوا ثانية: «إن الله (كالطبيعة) يعطي فيما يبدو أجوبة تختلف باختلاف الأشخاص، فأيها يعد صحيحاً؟».

تاريخياً عادة ما تتم إعادة صياغة بعض الأسئلة بطريقة تجعلها تجد موضعاً في إحدى السلتين. دعني أوضح ما أعنيه.

اعتبر علم الفلك كمثال؛ في القرن السابع عشر، غُـدّ هذا العلم ـ على نحو مبـرر ـ موضوعاً فلسفياً، فتقريراته لم تكن امبيريقية خالصة ولم تكن صورية محضة. هكذا ارتـأى البعض وجـوب أن تـدور الكواكب في أفلاك دائرية على اعتبار كمال الشكل الـدائري. بغض النظر عن وضع القضية التي تقرر كمال هذا الشكل، التي قد تكون صورية بطريقة أو بـأخرى، فإن القضية التي تقرر ذلك الوجوب وفق ذلك الاعتبار لا تبدو امبيريقية ولا صورية. ليس في وسع أحـد التحقق من صحتها ولا من صحة أية حقيقة ضرورية عبر الملاحظة أو التجريـب أو عبر البرهنة المنطقية أو الرياضية. طالما عرف الناس السبل التي يتعين أن تسلك النجوم والكواكب وفقها، طالما زعموا تلك المعرفة وفق معطيات ميتافيزيقية أو لاهوتية، فمن المناسب أن يعتبر علم الفلك آنـذاك فلسفة. هذا أمر يسري على نحو مماثـل على علم التنجيم. عقب ذلك، وكما نعلم جميعاً، أصبح علم الفلك بالتدريج علماً ملاحظياً بشكل بيّـن. لقد نجح في الخلاص من افتراضاته الميتافيزيقية، وهو يعد الآن ضمن العلوم الطبيعية التي تطبق النهج «الفرض ـ استنباطي» وتخضع للامتحان الامبيريقي، وبـذا لم يعد فلسفة.

أحـد الأمور المثيرة في سيرة الفلسفة هو أنها تلقي باستمرار بعضاً من أجزائها في إحدى السلتين، السلة الامبيريقية أو السلة الصورية. لقد عبر زميلي الراحل أوستن عن هذا الأمر بقوله إن شمس الفلسفة تقـذف من جوفها ـ تدريجياً ـ كتلاً ضخمة من الغازات المحترقة تشكل في نهاية المطاف كواكب تحقـق وجودها على نحو مستقل. إن تاريخ الفلسفة يحدثنا عن

أمثلة كثيرة لهذه العملية. لقد كان علم الاقتصاد فلسفة حين كان يتضمن الكثير من الافتراضات الفلسفية، ثم أصبح ـ أو لعله يصبح الآن ـ مجالاً مستقل للبحث.

ماجي: ولكن على الرغم من استقلالية بعض العلوم، كالاقتصاد وعلم الفلك ـ فيما ذكرت ـ وعلم النفس في الماضي القريب وعلم اللغة في الوقت الراهن، تظل هناك فلسفة لكل واحد منها. لا يصح إذن القول بأن تلك العلوم قد قطعت صلتها تماماً بالفلسفة. في أي مجال ثمة ألفاظ أو مفاهيم أساسية يستعملها أولو اختصاصه. الفيزيائيون يتحدثون باستمرار عن الضوء، الكتلة، الطاقة، السرعة، الجاذبية، الحركة، القياس، والزمن؛ علماء السياسة يستعلمون ألفاظاً من قبيل الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، في حين يتحدث القانونيون عن الذنب والبراءة والعدالة، رغم أن العدالة عندهم تعني شيئاً مختلفاً عما يعنيه علماء السياسة. عادة ما يمضي المنهمكون في أنشطة تلك المجالات وقتاً قصيراً في الجدل حول الألفاظ التي يقومون باستعمالها. لا عناء في الرهان على أن السواد الأعظم من الفيزيائيين يقضون حيواتهم دون مناقشة أمر ماهية الضوء أو دلالة لفظة الطاقة. قد يتسائل سائل: «هذا صحيح، ولكن ما الذي يعنونه على وجه الضبط بكلمة «ضوء» أو «طاقة» أو «قياس»؟ والأهم من ذلك، ما الذي نقوم به حين نقيس شيئاً ما؟». هذا هو سؤال فيلسوف العلم، والجدل بخصوص مثل هذه الأسئلة هو ما نسميه بفلسفة العلوم. قد يتسائل فيلسوف السياسة على نحو مماثل عن دلالة لفظة «الحرية» أو «المساواة»، وكذا سيفعل فيلسوف القانون بخصوص معنى كلمة «العدالة». في الواقع ثمة فلسفة لكل مجال أو نشاط، وهي لا تعنى فحسب

بتوضيح المفاهيم والنماذج الفارقة، بل تهتم أيضاً بنقاش غايات ومناهج ذلك المجال، شكول براهينه الخاصة، القرائن والإجراءات التي تلائم البحث فيه. بكلمات أخرى، بمقدور الفلسفة أن تروم تبيان أي مفهوم وتحليل أي نشاط كائنة ما كانت طبيعته. هذا ما عناه ڤتنجشتين من قوله إن الفلسفة نشاط وليست قائمة من التعاليم. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر يستلزم أن يكون النشاط الفلسفي نفسه موضعاً للبحث الفلسفي، وهذا شأن عني به الفلاسفة كثيراً. على ذلك، وعلى المستوى العملي، فإن أكثر الأنشطة إثارة وجدارة بالبحث الفلسفي هي تلك التي تعد أساسية نسبة إلى الحياة البشرية، رغم أن هناك خطلاً يعتري رؤية الفلاسفة التقليديين لطبيعة تلك الأنشطة. مرة أخرى نجد أن أكثر المفاهيم إثارة نسبة إلى البحث الفلسفي تعد مفاهيم أساسية فيما يتعلق باستعمالها اليومي أو التخصصي. ما يروم الفلاسفة القيام به في هذا السياق هو التعمق في افتراضات التفكير. إنهم ينشدون البحث في الافتراضات المستسرة - بغية ايضاحها - وهي افتراضات تحتجب خلف ألفاظنا الأساسية، في سبل استعمالنا إياها، وتتسرب إلى النتائج التي نخلص إليها، مما يعني أنها تتسرب إلى معتقداتنا وسلوكياتنا.

برلين: أعتقد أن ما تقوله صحيح. بعض السبّاحين تشل قواهم حين يشرعون في التفكير في كيف يسبحون. الفيزيائيون يقومون بالسباحة الفعلية؛ السؤال الذي يستفسر عن متطلبات السباحة أو عن دلالة هذه اللفظة أيسر على التناول حين يطرح من قبل مشاهدين يقفون على الشاطئ. العلماء الذين يجيدون تحليل المفاهيم التي يقومون باستعمالها نزر قلائل، لكنهم موجودون.

لقد عرف آينشتين وبلانك الفرق بين الكلمات التي تشير إلى الأشياء والكلمات التي تشير إلى الكلمات، وعرفا كيف يميزان بين المفاهيم ومعطيات الخبرة، وبمقدوري أن أذكر آخرين - ما زالوا على قيد الحياة - فهموا كل ذلك وتحدثوا على طريقة الفلاسفة. على ذلك، وكقاعدة عامة، ينهمك العلماء - حتى الموهوبين منهم - في ممارسة أنشطتهم إلى درجة تحول دون فحص الافتراضات التي أسست عليها أنشطتهم ومعتقداتهم.

ماجي: ألم يلفت انتباهك أن الأسئلة الفلسفية - من قبيل: «ما الضوء؟»، «ما الزمن؟» - أشبه ما تكون بأسئلة الأطفال؟

برلن: بلى، وغالباً ما كنت أفكر في الأمر على تلك الشاكلة؛ ولكن الواقع أن الأطفال لا يتسائلون عادة عن ماهية الزمن. قد يقول الطفل لأبيه إنه يرغب في مقابلة نابليون (وهذا ما نتوقعه من ابن أحد مدرسي التاريخ المتحمسين)، وقد يخبره أبوه بأن نابليون قد قضى نحبه وإنه لهذا السبب لا يستطيع مقابلته. آنذاك قد يتساءل الطفل: «ولماذا يتعين أن يمنعني موته من رؤيته؟»، لو كان الأب على درجة كافية من الحنكة، سوف يخبره بأن موت نابليون قد تسبب في تحلل جسده في التراب، أن جزئيات جثمانه قد تفسخت، وأن المقبورين لا يبعثون. ولكن لو كان الطفل على ذات الدرجة من الحنكة، قد يسأل أباه «مال الذي يحول دون تجمع تلك الجزئيات ثانية؟»، وهو سؤال يستدعي إلقاء درس في علم الفيزياء أو الأحياء. قد يحتج الطفل بقوله إن أباه لم يفهم سؤاله، وإنه لا يرغب في مقابلة نابليون الذي يعاد تجميع جزئياته بل في الرجوع إلى الماضي كي يرقبه وهو يحارب في معركة اوسترلتز. «أنت لا تستطيع أن تفعل ذلك، فليس بمقدور أحد أن يطوي الزمن ويقفل

راجعاً إلى الماضي»، يخبره والده: «ولم لا؟»، يسأله ابنه، وهكذا يستثار سؤال فلسفي. ما الذي تعنيه عبارة «ليس بمقدور أحد» حين ترد في هذا السياق؟ هل تعني ذات ما تعنيه حين ترد في سياق الجملة: «ليس بمقدور ضعف الاثنين أن ينتج عنه سبعة» أو «ليس بمقدور أحد أن يبتاع السجائر في الثانية صباحاً، فثمة قانون يمنع ذلك؟» أم تراها تعني ما نعنيه حين نقول «ليس بمقدوري تذكر ما حدث»، أو «ليس بمقدوري ـ بمجرد التمني ـ أن أبلغ تسعة أقدام»؟ أية «ليس بمقدور» تلائم الإجابة عن سؤال الطفل الذي رغب في مراقبة نابليون وهو يحارب في معركة اوسترلتز؟ لقد اقتحمنا ـ بطرحنا هذه الأسئلة ـ منطقة الفلسفة بشكل مباشر. قد يقول واحدنا للطفل «إنك لا تستطيع أن تفعل ذلك بسبب طبيعة الزمن»، ولكن الشخص الذي يفكر بطريقة فلسفية قد ينكر وجود شيء كالزمن أو كطبيعة الزمن. القضايا التي تتحدث عن الزمن قابلة لأن تعاد صياغتها بقضايا تتحدث عما يحدث «قبل» أو «بعد» أو «أثناء» وقوع حدث آخر. أن تتحدث عن الزمن كما لو أنه نوع من الأشياء هو أن تقع في شرك فخ ميتافيزيقي. معظم الآباء لا يفضلون الإجابة عن أسئلة أطفالهم على هذا النحو، بل يطلبون منهم الكف عن طرح هذه الأسئلة السخيفة . بيد أنها الأكثر إلحاحاً على الذهن، والفيلسوف هو ذلك الشخص الذي لا يضيق ذرعاً بها ولا ينتابه الهلع من جرائها، بل تراه يبدي استعداداً مستمراً للتعامل معها. الأمر الأكثر مدعاة للشفقة هو أن الأطفال يتكيفون في نهاية المطاف معها، وسرعان ما يقومون بكبتها. على ذلك، وفي بعض الأحيان، يصبح الأطفال العاجزون عن ذلك التكيف فلاسفة.

ماجي: هل تعتقد إذن أن ثمة شيئاً طفولياً في الفلاسفة؟

برلن: ليس بالضرورة، لكن بعض أسئلتهم تبدو بسيطة، كبعض دون تلك التي طرحها سقراط في محاورات أفلاطون، كما أنها من النوع الذي لا يستطيع رجل الشارع أن يجيب عنه، فيضطر إلى التغاضي عنه بطريقة توحي بنفاد صبره. على ذلك، ليست كل أسئلة الفلاسفة بسيطة. قد يتساءل فيلسوف العلم هذه الأيام عن ماهية الكوارك، «والكوارك» لفظة فيزيائية غامضة، فنحن لا ندري ما إذا كانت تشير إلى كينونة، أو شيء، أو حركة، أو علاقة تقوم بين الأشياء؛ وقد يتساءل عن ماهية الثقوب السوداء، المكان، الثغرات، عما إذا كانت الكواركات ثقوباً سوداء أم صيغاً رياضية أو روابط منطقية أشبه بروابط الوصل والروابط الكلية التي لا يقابلها شيء في العالم الموضوعي؛ وقد يتساءل عما إذا كان الكوارك مزيجاً من الواقعي والمنطقي، وعن طريقة استعمال لفظة «الكوارك»، وعما إذا كانت السياقات العلمية التي ترد فيها تكفي لتبيان دلالتها. هذا الأمر الأخير موضع ارتياب، إذ يفترض أن الجزئيات والذرات كينونات حقيقية. في المقابل، فإن الاكترونات والبرتونات والنيوترونات وأشعة قاما أكثر مدعاة للارتياب. ثم ماذا عن الكوانتا التي أربكت الناس؟ إنك تتحدث هنا عن شيء (هو الاكترون) يقفز من فلك إلى آخر دون المرور بالمسافة الفاصلة بينهما، إذا صح لنا أن نعبر عن الأمر على هذه الشاكلة. أي شيء يشبه هذا الشيء؟ هل يستطيع التفكير العادي تصور مثل هذه الأشياء؟ يبدو أن هناك شيئاً غير قابل للفهم. هل ثمة تشابه بين الحديث عن الاكترونات التي تقفز والحديث عن ألم مهيّج في كاحلي، أشعر به الآن في ركبتي، دون أن يمرّ عبر رجلي.

ليس هناك شيء نشير إليه في هذا السياق، فما يحدث هو إحساس في مكان ما يتبعه إحساس آخر يشبهه في مكان آخر. هل هذه إجابة مقنعة؟ قد نقول إن الألم قد رحل عن رجلي وأصبح في ساعدي، كما لو أن الألم قد صعد إلى أعلى؛ لكننا لا نعني ذلك حرفياً. في البداية ألم هنا؛ عقب ذلك ألم هناك؛ ليس ثمة شيء في الوسط. هل يفيدنا هذا القياس في فهم ما يحدث مع الكوانتا؟ أم أن الأمر معها يختلف تماماً؟ أتراها استعارة من أكثر الأنواع قدرة على التضليل؟ هل تقوم لغة العلم بوصف أي شيء؟ أم تراها تشبه الرياضيات والمنطق، هياكل لا لحم فيها؟ أم أنها لا هذا ولا ذلك؟ كيف يتسنى لنا اقتحام الإجابة؟ نادراً ما يطرح الفيزيائيون أجوبة عن مثل هذه الأسئلة؛ إنهم يقتصرون على إخبارنا عما يفعلون ويحيلون للفيلسوف مهمة وصفه وتحديد طريقة استعمالهم للألفاظ. يقول الفيلسوف إن للفيزيائي طريقة خاصة في استعمال لفظة ما («كالكوارك» أو «البروتون») تشبه طريقتنا في استعمال لفظة ما، ولا تشبهها في استعمال لفظة أخرى. لذا يتعين ألا يُرتكب خطأ افتراض وجود نوع سهل من التناظر بين استعمالهم للغة واستعمالنا اليومي لها. إذا فعلنا ذلك سوف ينتهي المطاف بنا إلى نتائج باطلة أو نتائج ينبو عنها العقل، وقد نقوم بتشييد صرح ميتافيزيقي لا مدعاة له.

ماجي: سوف يعتبر بعض الفلاسفة حديثك هذا حديثاً عن علامة النشاط الفلسفي الفارقة. إننا نقوم في تفكيرنا بارتكاب أخطاء مقولية، فنحن نستعمل الألفاظ بطريقة تختلف عن تلك التي يجب علينا استعمالها؛ ولأننا لا ندرك ذلك، نرتكب الأغلاط ونقع في الأخلاط. وفق مذهب البعض، تكمن مهمة الفلسفة الأساسية في

تبديد الأخلاط عبر تبيان موضع ارتكاب الأغلاط. أحد المتحمسين لهذا المذهب هو جلبرت رايل، فهو يقرر في أحد كتبه أننا ننزع إلى ارتكاب خطأ مقولي حاسم بخصوص مفهوم العقل. إننا نعتبره كينونة لا مرئية تقطن الجسد كشبح في آلة، تقوم بتشغيل الجسد من الداخل وتتمتع بقدرة خفية على الوصول إلى تيار خبرات لا جسدية تختص بها. لقد ارتأى رايل أن هذا النموذج لا يعد ملائماً وأنه يفضي إلى عدد لا متناهٍ من الأخلاط والأغلاط، ولقد حاول تبيان ذلك عبر تحليل فكري شامل إلى حد كافٍ كرس له كتابه «مفهوم العقل». ثمة سبيلان لحِجاج رايل، وهذا وضع نمطي في الفلسفة. قد ينكر المرء كوننا نستعمل مفهوم العقل على الشاكلة التي يزعم رايل قيامنا باستعماله وفقها، وقد يقبل كوننا نقوم بذلك وينكر أن يكون قيامنا به علة النتائج التي يزعمها رايل. كثير من براهين الفلاسفة المتعلقة بمفاهيم وأخرى تنتهج أحد ذينك السبيلين.

برلن: يبدو لي أن رايل كان سلوكياً أكثر مما يجب، لكنني أوافقك على أن توضيح المفاهيم هو أحد مهام الفلسفة، بل لعله أحد مهامها الأساسية. أيضاً فإن الفلاسفة يحاولون لفت انتباه الناس للقضايا الجوهرية المتضمنة في الأسئلة التي يقومون بتبيانها.

ماجي: قد نحتاج إلى مزيد من الإيضاح. من أصعب الأشياء على رجل الشارع أن يثمّن قيمة ما يمكن الحصول عليه من محاولة الاجابة عن أسئلة غير قابلة للحسم. كيف يتسنى لنا إنجاز أي تقدم؟

برلن: نستطيع أن نحرز بعض التقدم صوب إجابة ما؛ بتحليل المفاهيم نكتشف أحياناً أن السؤال قد طرح بطريقة خاطئة، كأن نكتشف أنه سؤال امبيريقي امتزج بآخر صوري. دعني أضرب

لك مثلاً مستقى من الفلسفة الأخلاقية، خصوصاً وأن البشر يتعاملون في حياتهم مع الإشكاليات القيمية. هبنا طرحنا سؤالاً أخلاقياً في أحد أجزائه، وسياسياً في جزئه الآخر، ولنجعله سؤالاً عادياً من القبيل الذي قد يطرح في المستشفى. لدينا آلات لتصفية الكلى، كلفتنا الكثير، لكن عددها محدود. كثير من المواطنين يعانون من أمراض الكلى ويحتاجون إلى استعمال تلك الآلات. هل يتعين علينا أن نسمح باستعمالها فحسب من قبل المرضى الموهوبين والمهمين الذين يقدمون - وفق وجهة نظرنا - خدمات جليلة للمجتمع؟ إذا كان هناك عالم عظيم يعاني مرضاً في كليتيه، ولم تكن لدينا سوى آلة واحدة، أيتعين علينا أن نخصصها له وحده؟ ماذا لو تصادف وجود طفل يحتضر في وسع الآلة إنقاذه؟ أيهما نختار؟ هل يجب علينا أن نسأل أيهما أكثر نفعاً للمجتمع؟ هذا سؤال يتعلق بخيار عملي يستثر الألم. ليس لدينا فيلسوف أخلاق في المستشفى يحدد لنا أيهما أجدر بالعيش. قد يكون هذا الفيلسوف هناك بوصفه إنساناً عادياً، لكنه إذا كان فيلسوفاً جيداً فسوف يكون بمقدوره شرح الاعتبارات المتضمنة في هذا الخيار. سوف يسألنا عن الأهداف التي ننشدها، عما إذا كنا معنيين بسعادة الجنس البشري، وعما إذا كانت هناك اعتبارات أخرى تشغلنا. إذا كانت تلك السعادة هي مبلغ همنا فسوف يجرؤ على اقتراح أن نقوم بإنقاذ حياة العالم، فمن المرجح أن يقدم خدمات أكثر نفعاً من تلك التي قد يكون بمقدور ذلك الطفل تقديمها، مهما كان بريئاً. إذا كنا نعتقد أن لكل إنسان حقوقاً أساسية وأن للطفل - تماماً كما للعالم - حق أن يتم إنقاذه، فإن السؤال «أيهما أكثر نفعاً؟» غير قابل لأن يطرح.

ثمة تعارض إذن بين القيم؛ فمن جهة نعتقد في وجوب العمل على تحقيق سعادة البشر، ومن أخرى نعتقد في وجود خلل في عملية ترتيب الأحقية في العيش، وفي عملية ترتيب الحقوق الأساسية الأخرى، الأمر الذي ينفي وجود هرمية في الحقوق ويوكد كونها متساوية. ليست هناك وسيلة لمسك العصا من الوسط، فهذان الهدفان متعارضان.

وليام قودمان ـ صهر شيلي ـ لم تساوره مثل هذه الشكوك. لقد حدثنا عن قصة يفترض فيها أن فينلون ـ رئيس الاسقفية الفرنسية الذي عاش في نهاية القرن السابع عشر ـ قد أفكر بالمخاطرة بحياته لانقاذ خادمه من اللهب. إن قودمان يقرر على نحو جازم ـ على اعتبار أن فينلون أكثر أهمية للبشر من خادمه ـ أن على الخادم نفسه أن يفضل الموت على تعريض حياة سيده للخطر. هذا يعني أنه لم يكن من الجائز لفينلون أن ينقذ حياة خادمه وأن محاولته إنقاذه سوف تكون عملاً شريراً. قد تقول «إن في هذا الحكم شجباً للأعمال البطولية، وإن التضحية من أجل الآخرين عمل جدير بالثناء»، لكن قودمان سوف يصف خيارك المقترح بالحمق. هب أن الخيار أمامك بين زوجتك وأمك؛ إن قودمان واضح جداً في هذا الخصوص: «قد تكون زوجتي أو أمي حمقاء، بغي، شريرة، كاذبة، أو مخادعة؛ وإذا كانت إحداهما كذلك، مما مترتبات كونها تنسب إلي. أي سحر ينطوي عليه ضمير الملكية ويعطيه حق نقض أحكام الحقيقة الخالدة؟». هذا نص متعصب يعبر عن مذهب النفعية العقلانية الذي قد نرفضه لكنه يظل يستثير قضية فلسفية. إن الشكوك لم تكن تساور قودمان بخصوص الإجابة التي سوف يطرحها الإنسان العاقل

دون تردد. بيد أن ذلك يساعدنا على الأقل في توضيح القضية؛ إذا رفضنا إجابة قودمان فسوف نكون في وضع يسمح لنا بمعرفة ما نقوم برفضه، وسوف نكون على الطريق صوب اكتشاف علة رفضنا إياه.

ماجي: حين ذكرت في مثال آلة الكلي أن الفيلسوف الأخلاقي الجيد لن يخبرنا عما يتوجب علينا فعله، ذكرت شيئاً هاماً بخصوص نقاشنا الراهن. كثير من البشر يطلبون من الفلسفة أن تخبرهم عن الطريقة التي يجب أن يعيشوا بها، وقد يرغبون في أن تفسر لهم الحياة والعالم، ولكن يبدو لي أن هذه الرغبة تتضمن تخلياً عن المسؤولية الشخصية، خصوصاً فيما يتعلق بكيفية العيش. يتعين على المرء ألا ينتظر من يخبره كيف يعيش، وألاّ يطلب من الفلسفة أن تهبه إجابات حاسمة. هذا أمر يختلف تماماً عن عملية نشدان توضيح الحياة لشخص ما، أو تبيان القضايا المتضمنة في إشكاليات يواجهها؛ ذلك أن هذه العملية لا تخلي مسؤولية المرء عن حياته، فهو يظل ملزماً باتخاذ قراراته ولكن وفق فهم أكثر وضوحاً لما تنطوي عليه.

برلن: ما تقوله الآن مدعاة للأسى، لكنني خلافاً لمعظم فلاسفة الأخلاق أتفق معك بخصوصه. معظم البشر يرغبون في الحصول على أجوبة. لقد قال تيرجينيف مرة إن إحدى الإشكاليات التي تستثيرها رواياته وتسبب انزعاج قرائه هي أنهم رغبوا في أن يخبروا كيف يتعين عليهم العيش. لقد رغبوا في معرفة أين هم الأبطال، وأين هم الأوغاد، لكنه رفض تحقيق رغبتهم، وكذا فعل تولستوي ودستوفسكي وكثيرون آخرون. إن القارئ لا يرتاب - حين يطلع على روايات ديكنز أو قصائد جورج اليوت - فيمن

هو خيّر ومن هو شرير، والمرء لا يجد أدنى صعوبة في معرفة من يحظى بإعجاب أو احتقار أبن. بيد أن تيرجينيف يقول إن ما أنجزه لا يعدو أن يكون تصويراً للكائنات البشرية وفقما ارتآها. إنه لم يأمل في ترشيد قرائه، ولذا سكت عن المواقف التي اتخذها. لقد أزعجهم بتركهم يواجهون خياراتهم، وهذا أمر لا يحبذه واحد منهم. تشيكوف فعل الشيء نفسه، لكنه خلافاً لتيرجينيف لم يعرب عن شكواه. لقد كانا على حق، فليس من شأن فيلسوف الأخلاقي ولا الروائي أن يقوم بهدي سلوكيات البشر. إن مهمة الواحد منهما إنما تتعين في مواجهة الناس بمختلف القضايا، وبمدى السبل الممكنة لمختلف السلوكيات، أن يشرح لهم ما يكون بمقدورهم القيام به، فضلاً عن الأسباب التي قد تستدعي الخيار الذي يفضلون. ينبغي عليه أن يكابد في تبيان العوامل المتضمنة، أن يميط اللثام عن البدائل الممكنة وعن مترتبات كل واحد، أن يحدد خصائص كل بديل لا بشكل منعزل بل كعنصر في سياق أشمل وربما نسبة إلى شكل الحياة بأسرها، وأن يبين كيف أن فتح باب قد يؤدي إلى فتح ـ أو وصد ـ أبواب أخرى. بكلمات أخرى، يتعين عليه أن يفصح عن التعارض القائم على نحو لا مناص منه بين القيم التي تستعصي عادة على فعل المقارنة. يجب عليه أن يبين الخسائر والمكاسب التي قد تنجم عن السلوك لا بطريقة كمية بل نسبة إلى القيم والمبادئ التي يستحيل دوماً إحداث التجانس بينها. حين يقوم فيلسوف الأخلاق بموضعة السلوك في السياق الأخلاقي على هكذا نحو، حين يقوم بتحديد مكانه على الخريطة الأخلاقية ويقيم علاقة بين خصائصه ودوافعه وغاياته من جهة ومجموع القيم التي ينتمي

إليها من أخرى، بحيث يبين نتاجاته المتعلقة ويطرح البراهين التي تشهد عليه أو ضده، ويوضح المعرفة والفهم والمهارة والبنية المنطقية والحس الأخلاقي الذي يستشعره؛ حين يقوم بكل ذلك فقد قام بما هو حسبه بوصفه مستشاراً أخلاقياً. ليس من شأنه أن يعظ أو يحرض، أن يثمن أو يشجب؛ كل ما عليه هو أن يوضح. بتبني هذا النهج يكون بمقدوره أن يقدم يد العون، وعلى الفرد ـ أو الجماعة ـ أن يقرر لنفسه في ضوء معتقده ومقصده، رغم أن هذا الضوء لا يكفي إطلاقاً لإنارة العتمة. لا يستطيع الفيلسوف أن يقوم بأكثر من هذا ـ توضيح متضمنات الخيار ـ ولكن يتعين علينا ألا نستهين بخطر هذا الإنجاز.

قد يعترض على هذا الحكم بالقول إن السواد الأعظم من الفلاسفة الأخلاقيين والسياسيين ـ بدءاً من أفلاطون وأرسطو وانتهاءً بكانت ومل ومور، فضلاً عن أعظم مفكري عصرنا الراهن ـ قد قاموا بخلاف ذلك. لقد أخبروا الناس كيف يكون بمقدورهم التمييز بين الخير والشر، وقاموا بالدفاع عن شكول أنماط سلوكية بعينها، الأمر الذي يناقض حكمي القائل بأن مهمة الفيلسوف إنما تتعين في تقويم البراهين وتبيان مترتبات البدائل لا في تحديد ما هو خيّر منها. بيد أن الأمر ليس على هكذا شاكلة. إذا صح مذهبي فإن للفلسفة مهمة مزدوجة: انتقاد افتراضات الأحكام القيمية الصادرة عن البشر أو المتضمنة في سلوكياتهم، ومعالجة أسئلة من الرتبة الأولى، وأعني بها تلك لا تجد لها موضعاً في إحدى السلتين. الأسئلة المعيارية ـ عندي ـ تقع بين السلتين، ولذا آمل ألاّ يفهم مذهبي على اعتبار أنه ينكر فلسفية نقد أسئلة مبادئ أو أحكام الرتبة الأولى. إنني لا أزعم ذلك؛ كل ما أزعمه

هو أن الفيلسوف ليس بالضرورة أقدر على حل الإشكاليات السلوكية من الناس العاديين، طالما تمكنوا من فهم البراهين التي تدعم أو تناهض المبادئ الأساسية أو المترتبات التي يستثيرها الموقف المعني. هذا يعني أن المرء الذي يحاول العثور على أجوبة عامة عن أسئلة ليست امبيريقية ولا صورية، إنما يقوم بممارسة النشاط الفلسفي، بغض النظر ما إذا كان يعلم بذلك أو يجهله، وما المحاولات التي تجرى لحل الأسئلة القيمية إلا مثال جيد على تلك الممارسة.

ماجي: استعملت منذ قليل عبارة: «غايات الحياة» التي أود أن أشير إليها ثانية لتعلقها بالقضية التي انتهينا إليها الآن. أجزم بأن معظم الناس يفترضون أن غايات الحياة هي قطب الرحى في الجدل الفلسفي، فالفلاسفة بشر - قد يكونون على قدر كافٍ من الحكمة والذكاء - يفكرون ملياً في هذا الأمر ويناقشه بعضهم مع بعض باستمرار. إلى أي حد تتفق مع وجهة النظر التي تقرر أن غايات الحياة شغل للفلاسفة شاغل؟

برلن: إنها صحيحة نسبة إلى بعض منهم، وعلى وجه الخصوص العظماء منهم. على ذلك تظل الأسئلة المتعلقة بغايات الحياة غامضة. السؤال الذي يستفسر عن معنى الحياة يستثير بدوره السؤال عن معنى كلمة «معنى» حين ترد في هذا السياق. هذا السؤال الأخير يبدو متحذلقاً، لكنه ليس كذلك بالضرورة. أفهم أن تكون للجملة معنى، فثمة قواعد تقنن سبل استعمال الألفاظ، وتبين متى يكون بمقدور الجمل أن تبلّغ الأفكار أو المعلومات أو أي شيء من هذا القبيل. يبدو أن عبارة «معنى الحياة» هنا إنما تعني أهداف الحياة. كثير من مفكري اليونان - الذين تأثروا

بأرسطو ـ ومفكري العصر الوسيط وعصر النهضة ـ الذين تأثروا بالمسيحية أو اليهودية ـ قد ذهبوا إلى أن لكل شيء في الكون غاية. كل شيء وكل مخلوق يحقق قصداً من مقاصد الله (عند المؤمنين) أو الطبيعة (عند الفلاسفة الأغريق وحوارييهم). أن تفهم شيئاً هو أن تفهم الغاية منه. قد تجهل الغاية من الشيء، لأنك لست الله ولست الطبيعة ولأنك لست كلّي العلم؛ لكن هناك أشياء تفهمها لأن ثمة حقائق عنها ـ كانت أوحيت إليك أو لأنك وهبت نوعاً من الرؤية الميتافيزيقية ـ بخصوص المقاصد التي يتعين على تلك الأشياء أن تسعى وراء تحقيقها. وفق هذه الدلالة يستحوذ السؤال عن معنى الحياة على معنى. قد تعتقد مثلاً أن البشر إنما خلقوا لعبادة الله وخدمته، كي تتاح لهم فرصة تطوير قدراتهم، أو ليتمكنوا من تحقيق السعادة. إنك بذلك تفصح عن مذهب يحدد مقاصد الأشياء والمخلوقات؛ ولكن ثمة مذاهب مغايرة استمر الجدل بين أصحابها لقرنين من الزمان. في القرن السابع عشر حدث تحول جذري في هذا التيار. لقد أنكر سبينوزا وجود دلالة للسؤال الذي يستفسر عن غايات الأشياء بوجه عام. للأشياء مقاصد إذا قمنا بعزو هذه المقاصد إليها. للساعة غاية لأننا قمنا بصنعها لتحقيق هذه الغاية، ألا وهي تحديد الوقت. إذا أصبحت قديمة ولم يعد بمقدورها تحقيق ذلك المقصد ـ لكنها ظلت محتفظة بأناقتها ـ قد توظف في تزيين الحائط. هذا هو هدفها الآن، لكن وصفه بأنه هدف صاحبها أكثر مناسبة، بدليل أنه إذا قام شخص آخر باستعمالها لتحقيق مقصد مغاير، فسوف يتغير ذلك الهدف. في المقابل، إذا تساءلت عن الغاية من الحجر أو العشب، فقد تكمن الإجابة في أن مثل هذه

الأشياء لا تحقق بذاتها غايات بعينها؛ إنها توجد فحسب. قد يكون في وسعك وصف الحجر، وقد تكتشف القوانين التي تحكم خصائصه، غير أن الحكم بوجود هدف لكل شيء يحيد عن جادة الصواب. السؤال ما إذا كانت للأشياء غايات سؤال فلسفي نمطي، وثمة براهين تدعم كل إجابة ممكنة.

على ذلك يرتاب معظم الناس هذه الأيام في وجود غاية لكل شيء. حقاً إن السواد الأعظم من المسيحيين والمسلمين واليهود يعتقدون أن الكواكب والحيوانات قد خلقت لخدمة الإنسان، وأن كل شيء في هذا الكون إنما خلق لخدمة الله، لكن كثيراً من الناس يرفضون هذا المعتقد. القضية المطروحة لاهوتية، لكنها فلسفية أيضاً. ما الذي يمكن أن يشهد على الحكم القائل بأن لكل شيء غاية، وما الذي يمكن أن يشهد ضده؟ هل ثمة معنى أصلاً لهذا الحكم؟ إذا كان لكل شيء هدف، فهل أنت على يقين من أنك تفهم لفظة «هدف» حين ترد في هذا السياق؟ عادة ما نستطيع تعريف الخاصية عبر الإشارة إلى أشياء من نفس النوع تعوزها تلك الخاصية. إنك تعرف اللون الأزرق بمقارنة شيء أزرق بآخر ملون لكنه ليس أزرق. وعلى نحو مماثل، تستطيع أن تفهم أن يكون لشيء ما هدف بعينه عبر مقارنته بشيء لا هدف له. ولكن إذا كان لكل شيء هدف يشكل جزءاً من وجوده، إذا استحال تصور شيء حقيقي أو خيالي لا هدف له، فهل سيبقى لكلمة «هدف» أي معنى خاص؟ في المقابل، إذا لم يكن الهدف خاصية تستحوذ عليها كل الأشياء، فما سبيل الدراية بتلك الأشياء التي تختص بهذه الخاصية وتميزها عن الأشياء التي تعوزها؟ هذه قضية تمس عصب الحياة البشرية، وهي تفصح عن

مثال جيد لبرهان غير مدرسي ذي أهمية مركزية نسبة إلى سلوكيات البشر. ذلك أنه إذا كان لكل شيء هدف، فثمة أمور مهمة كثيرة تنجم عن ذلك: واقعية الحقوق البشرية، طبيعة الغايات الإنسانية، ما يجوز للبشر القيام به وما يتعين عليهم الكف عنه، ما يعد بشرياً وما يعد خلاف ذلك، ما يكون طبيعياً وما يكون غير طبيعي. حين يتحدث الناس عن طفل غير طبيعي (وحش أخلاقي)، أو رذيلة غير طبيعية، فإنهم يفترضون بشكل متضمن ـ صحيح أو خاطئ ـ أن ثمة أهدافاً خلق البشر للسعي وراء تحقيقها، وأن تلك الأشياء غير الطبيعية تحول دون ذلك السعي.

ماجي: تتحدث كما لو أنهم يفترضون وجود رذائل طبيعية.

برلن: نعم. إنهم يعتقدون أن ثمة رذائل تعد طبيعية بمعنى أن كل البشر عرضة لارتكابها، وأن ثمة رذائل أخرى تشكل انحرافات في المسار الطبيعي الذي يعبر عن الهدف الملائم للأشياء من وجهة النظر هذه، نحن نتحدث عن معاني الكلمات، ولكن القول بأننا إنما نناقش قضية لغوية قول ينبو عنه العقل.

ماجي: في عالمنا المعاصر، ثمة فلسفة ذائعة الصيت قد تكون الأكثر انتشاراً وإثارة للجدل، تعطي الناس كل الإجابات وتمنحهم تفسيراً كاملاً للعالم، والتاريخ، والحياة بوجه عام. إنني أتحدث هنا عن الماركسية وبودي أن أتساءل ما إذا كان هذا المذهب يخصص هدفاً لكل شيء ولكل إنسان، وما إذا كان هذا الأمر يميز الماركسية عن سائر المذاهب.

برلن: ليس هذا ما يميز الماركسية، أو لعله لا يميزها وحدها. لقد حاول مؤسسو الأنساق الميتافيزيقية السابقة القيام بذلك:

أفلاطون، أرسطو، الرواقيون، توماس الاكويني، فضلاً عن آخرين. لقد رام هيجل وأوجست كومت تغطية مجال الخبرة البشرية برمته. الفارق هو أن الماركسية ترغب في القضاء على الفلسفة بمعناها التقليدي بغية دعم علم للمجتمع تزعم ممارسته. إنها تزعم أنها نظرية علمية دقيقة في التاريخ وفي كيفية تطور البشر منذ أقدم العصور. وفق منظورها يرتهن هذا التطور بتعاظم قدرات الإنسان على إنتاج السلع المادية. الإنتاج، المتحكمون في وسائله، المواد، الأدوات، البشر، كيفية استخدامهم، وكيفية استخدام المنتجات، تحدد كل شيء آخر: توزيع السلطة، من يملك ومن لا يملك، من السادة ومن العبيد، من الخدم ومن الفلاحون ومن العمال، من القصاب ومن الخباز ومن يصنع الشموع؛ باختصار، إنها تحدد بنية المجتمع. البنية الاقتصادية للمجتمع تعين قوانينه، سياسته، علمه، ورؤيته الشاملة. كل سلوك يقوم به الفرد، كل ما يتخيل وكل ما يرغب فيه محتم عليه أن يعكس مصالح الطبقة الحاكمة، علم بذلك أم لم يعلم. لهذا السبب، فإن السؤال الأول الذي يتعين طرحه بخصوص الأفكار والقيم والمثل (التي تجسد وتعبر عن المواقف العامة) ليس ذلك الذي يستفسر عن صحتها أو خيريتها في ذاتها، بل ذلك الذي يستفسر عن المصالح التي تحققها وعن الطبقة الاقتصادية التي تعد في صالحها. التاريخ مسرحية أبطالها طبقات اقتصادية مقحمة في صراعات مستمرة. كل الأفكار، كل التعاليم الفلسفية، أسلحة توظف في تلك الصراعات. من حيث المبدأ ليست هناك موضوعية تمكّن من إصدار أحكام محايدة. الماركسية في أساسها نظرية في علم الاجتماع، تعاليم بخصوص النمو الاجتماعي الذي حدث

للجنس البشري، قصة تروي التطور الذي سبب حروباً وثورات وأعمال وحشية ومأساوية لم يخبرنا أحد عنها. لكن خاتمة هذه القصة الدرامية خاتمة سعيدة. الحق والباطل، العدل والجور، الجمال والقبح، تحدد من مقبل مصالح الطبقة، الأمر الذي يستوجب أن تنصهر الفلسفة ـ كبحث مستقل ـ في بوتقة علم اجتماع الأفكار. يتعين أن يتم تقويم النظريات الفلسفية وفق الأيديولوجيا التي تشكل تلك النظريات جزءاً لا يتجزأ منها. بيد أن هذه الأيديولوجيا ترتهن بدورها بحاجات الطبقة التي تناصرها. قد يحسب الفلاسفة ـ من أمثال كانت ورسل ـ أنهم يبحثون عن أجوبة لاستفسارات تتعلق بطبيعة الأشياء المادية أو بمفهوم العلية أو المعرفة البشرية، وقد يفترضون أن مذاهبهم إذا صحت تصح في كل العصور، وأن البحث الذي يقومون به على قدر كافٍ من الحياد؛ لكنهم مخطئون. إن مثل هذه الإشكاليات إنما تنشأ كنتاجات ذهنية لوضع التقنية الخاص في عصرهم، لعلاقات الملكية ـ ومن ثم الاجتماعية ـ التي تنبثق من ذلك الوضع. إن تلك المذاهب الفلسفية تقوم بدورها في صراع الطبقات، ومن ثم يتعين أن يتم تقويمها في ضوء ذلك الصراع.

وفق ذلك تعد الإشكاليات الفلسفية إشكاليات تطبيقية؛ الانشغال ببحث نظري خالص قد يكون مجرد قناع، سبيل لمراوغة المشكل الاجتماعي يختاره غير القادرين على المواجهة، ولذا قد يستبان أنه نوع من التستر على جريمة الحفاظ على المجتمع في وضعه الراهن، بغض النظر ما إذا كان الفيلسوف قد أدرك ذلك. لكنه تستر تحكمه ترتيبات إقطاعية أو رأسمالية. إذا اكتشف المرء هذه الحقيقة الأساسية، لن يكون ضحية للقوى

الغامضة التي تنتج - في العقول البسيطة - رعباً وخرافات، وينبثق عنها - في العقول الأكثر تعقيداً - أوهام دينية أو ميتافيزيقية أو فلسفية. سوف يكون بحوزته علم يعد من حيث المبدأ بأن يكون بيقينية علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء، وسوف يمكنه هذا العلم من تنظيم حياته على نحو عقلاني، في ضوء درايته بطبيعة الإنسان الاجتماعية في علاقتها بالعالم الخارجي.

هذا هو أهم مزاعم الماركسيين. إنهم ينظرون إلى فلسفات الماضي بوصفها رؤى تاريخية متلاحقة، أيديولوجيات، تقوى وتضعف وفق الشروط الاجتماعية التي أنتجتها. بمقتضى هذه الدلالة أمّل الماركسيون في التخلص من الفلسفة وجعلها علماً اجتماعياً لا يحل المشاكل الفلسفية بقدر ما يتحلل منها، وذلك عبر معالجتها في هيأة إشكاليات تطبيقية ذات صبغة اجتماعية أو سياسية. إن الماركسية تزعم أنها قد اكتشفت حلولاً لهذه الإشكاليات التطبيقية، لكن هذا الزعم هو الأقل قدرة على الإقناع في مشروعها العام. قد يكون الماركسيون محقين في قولهم بأن أنماط التفكير البشري تتجذر في التطبيق الاجتماعي، لكنهم مخطئون في اعتقادهم بأن المشاكل الناشئة تختفي عبر هذا التطبيق، ناهيك عن كونها تحل به. قد تكون الهندسة نشأت عن حاجة استشعرها المعماريون الأقدمون، بناة الأهرام أو أخلافهم، وقد تكون الكيمياء بدأت مع السحر، لكن أسئلة الطوبولوجيا أو الشفرات الوراثية وأسئلة المنطق (كالسؤال الذي يستفسر عن نوع القضية القائلة باستحالة تربيع الدوائر) لا تحل بالتطبيق. القضايا النظرية الأساسية إنما تحل بالتفكير العقلاني وبأعمال رياضية، فلسفية، قانونية، فلسفية - منطقية، بيولوجية،

فيزيائية، وكيميائية يتم إنجازها عبر مستويات عالية من التجريد، وفقما تتطلب الحالة المعنية. حقاً إن المبدأ القائل بوحدة النظرية والتطبيق يعبر عن إسهام حاسم نسبة إلى بعض المجالات المعرفية، كالدراسات الاجتماعية، وقد تكون له نتائج خطيرة نسبة إلى علمي الأخلاق والجمال، لكنه لا يعد مفتاح المنطقة النظرية في عمومها، حتى بوصفه نهجاً للبحث. قد لا يكون ماركس، الذي لم يقم بأي عمل فلسفي منظم، قد زعم قيامه باستحداث علم كلّي، خلافاً لأتباعه المشهورين الذين اعتبروا الماركسية ـ كونها تستعمل نهجاً صحيحاً عاماً للبحث في المادية الديالكتيكية ـ سيدة العلوم ومكمن سر جميع الدراسات الإنسانية. عليّ أن أعترف بأنني أجد هذا الحكم باطلاً، وفق أي من التأويلات المتعددة التي طرحوها لتبيان دلالة الديالكتيك.

ماجي: قدرة الماركسية على أن تستحوذ على إعجاب واسع النطاق، في فترة من الفترات على أقل تقدير، ترجع جزئياً إلى كونها طرحت مجموعة من النماذج الواضحة وسهلة الفهم: نموذج للتاريخ، نموذج للمجتمع، ومن ثم نموذج لعلاقة الإنسان بالإنسان. ولكن بصرف النظر عن المنزلة الفلسفية التي يتبوأها هذا المذهب، فإن هذا الأمر يستثير سؤالاً بخصوص مكانة النماذج في التفكير البشري، فضلاً عن أهمية نقدنا إياها، مما يعد ممارسة للنشاط الفلسفي. لقد تحدثت منذ قليل عن كيف يعتبر توضيح المفاهيم مهمة أساسية للفلسفة، لكنه يظل واحداً من المهام. المفاهيم هي الوحدات البنيوية في التفكير، بيد أننا لا نقتصر في تفكيرنا على استعمال هذه الوحدات، بل نستعمل بنى بعينها، نسميها عادة بالنماذج. فعلى سبيل المثال عندما يتحدث بعض الناس عن

المجتمع تراهم يفكرون فيه كنوع من الآلة التي تناط بها وظائف محددة وترتبط أجزاؤها على نحو بعينه. آخرون يفكرون في المجتمع بوصفه كائناً عضوياً ينمو كغيره من الكائنات الحية تماماً كما تنمو شجرة السنديان من جوزتها. من البين أن لكل نموذج من هذين النموذجين مترتبات تطبيقية متعددة، فبحسب النموذج الذي تعتد به، سوف نستنبط نتائج ومواقف مختلفة جذرياً بخصوص الحكومة، السياسة، والمشاكل الاجتماعية بوجه عام، لا سيما فيما يتعلق بالروابط القائمة بين أفراد المجتمع. سوف تتخذ موقفاً مختلفاً تجاه الماضي وتجاه سبل التغيرات التي يمكن أن تحدث في المستقبل.

من المشكوك فيه أن نقدر على التفكير دون نماذج، لكنها تؤثر وتشكل وتحدد أفكارنا بطرق مختلفة قد لا نعيها تماماً. ألا تكمن إحدى مهام الفلسفة في تبيان وانتقاد النماذج التي تشكل في الغالب بنية أفكارنا التحتية؟

برلين: هذا يبدو صحيحاً بالنسبة لي. الماركسية نفسها مثال جيد لما تقصد، فهي تؤسس نموذجها على شيء شبيه بنظرية في التطور تنطبق على الفكر والواقع على حد سواء. لقد آمنت لردح طويل من الزمان بأن تاريخ الفلسفة السياسية هو أساساً تاريخ لعملية تغيير النماذج، وبأن فحص هذه النماذج مهمة فلسفية مهمة. غالباً ما يكون استعمال النموذج أفضل وسيلة لشرح الأمور للناس، فعبرها نتنقل من سواحل الجهل إلى جزيرة المعرفة. تكتشف أنك في مواجهة أسئلة مربكة من قبيل «ما الإنسان، وما الطبيعة البشرية؟»، وقد تشرع في البحث عن نماذج، فتسأل «أي شيء تشبهه الطبيعة البشرية؟». دعنا نبحث في علم الحيوان أو النبات.

إننا نعرف الكثير عنها، وهكذا نحاول الاقتراب من الأسئلة المتعلقة بالطبيعة البشرية بالطريقة نفسها. إننا في الطريق إلى تأسيس علم عام لكل مخلوقات الطبيعة، علم للحياة بمختلف أشكالها، أو هكذا اعتقد كثير من المفكرين منذ القرن الثامن عشر على أقل تقدير. لماذا يتعين علينا افتراض أن الطبيعة البشرية مختلفة؟ لقد طور علماء الحيوان مناهج لدراسة مجتمع القنادس والنحل، على سبيل المثال، وهكذا أعلن كوندورست أنه سوف يكون بمقدورنا تأسيس علم للإنسان قائم على ذات المبادئ الطبيعية الصحيحة.

أعتقد أن وايتهد هو الذي قال إن الفلسفة مجرد حواشي لمتن أفلاطون، فهو الذي استثار معظم الأسئلة الحاسمة التي شغلنا بها منذ رحيله. قد يكون رسل محقاً في عزو بعض الفضل لفيثاغوراس، فقد اعتبر الفلاسفة الأغريق علم الرياضيات النموذج الأمثل للمعرفة، وذهبوا إلى إمكان تفسير العالم وفق مبادئ رياضية. الواقع عندهم بنية منظمة رياضياً يجد فيها كل شيء موضعه، تماماً كما يحدث في علم الهندسة. في المقابل فضل أرسطو النموذج البيولوجي الخاص بعمليتي النمو والتحقق. الرواقيون فضلوا النماذج الفيزيائية، في حين عوّل التراث اليهودي - المسيحي على مفهوم القرابة العائلية: علاقة الأب بأبنائه، وعلاقتهم به، فضلاً عن علاقتهم ببعضهم بعضاً، وذلك لتبيان علاقة الله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان. في القرن السابع عشر حاول الناس تفسير طبيعة المجتمع وفق نماذج قانونية، وهكذا انبثقت فكرة العقد الاجتماعي الذي اعتبر الرابط الاجتماعي الأساسي. لقد تم تبني هذا النموذج الجديد لأن الناس

اعتقدوا في قدرته على توضيح قضايا كان الغموض يكتنفها. لقد شعروا بأن النماذج القديمة (كالنموذج الهرمي في العصور الوسطى الذي صور الترتيب الأبدي للكون في شكل هرم يتبوأ الله قمته وتتنزل المخلوقات الأدنى قاعدته، ويحقق فيه كل كائن مقصداً من مقاصد الله، وما الشقاء وفق هذا التصور إلا شكل من شكول الوضع غير المناسب أو تعبير عن الجهل به)؛ أقول لقد شعر الناس أن هذا النموذج لا يحاكي خبراتهم. هل نحن فعلاً على ثقة من وجود كائنات تعد طبيعياً أكثر سمواً، كالملوك أو القادة أو النبلاء الإقطاعيين، تختص بخصائص تعوزها سائر المخلوقات؟ هل يتلائم هذا الحكم مع ما نعرفه عن طبيعة البشر وعن العلاقات القائمة بينهم؟ ما الذي يسوغ هذا الترتيب السياسي، وكيف نجيب عن السؤال الذي يستفسر عن وجوب أن يستعبد إنسان إنساناً آخر؟ لا ريب أن القبول المعبر عنه بفكرة الدمج الاجتماعي هو الأساس الصحيح لمختلف الترتيبات الاجتماعية والسياسية، وعلى هذا النحو يقوم النموذج الجديد بعتق البشر من اضطهاد سالفه.

بيد أن هذا النموذج البديل يعتم حقيقة يفصح عنها النموذج السالف: الواجبات الوظيفية التي يتعين على الأفراد والجماعات القيام بها (النقابات، الأعمال التجارية، الحرف، المهن) كي يسهموا في الصالح العام؛ الحس الجمعي بالعمل المتجانس الذي يستهدف تحقيق مصالح مشتركة، في مقابل السعي وراء تحقيق مقاصد شخصية. غالباً ما يتم تصور هذه الأمور في شكل حدود مادية يبدو أن نظرية العقد الاجتماعي تقوم برد الروابط الاجتماعية والأخلاقية السياسية والأخلاقية الفردية إليها. لهذا

السبب تمت الاستعاضة عن هذا النموذج بآخر تم تأسيسه على مناظرة مع حيوات النبات والحيوان. لقد قام هذا النموذج بتحرير الإنسان من النموذج الآلي، لكنه ما لبث أن أطرّح هو الآخر جانباً فتم تبني نموذج مؤسس على مفهوم الخلق الفني العفوي الذي أسهم في تشكيل رؤى عبّر عنها الشعراء والرسامون والموسيقيون في شكل أعمال فنية. أحياناً يتضمن النموذج عدة مفاهيم (كالنموذج الوراثي - الانثربولوجي، والنموذج البيولوجي - الفيزيائي)، ولكن ما الذي يفسر تلاحق النماذج - كل بلغته وصوره ورؤاه الخاصة التي تعد أعراضاً وفي ذات الوقت عوامل للتغير النظري والتطبيقي الذي يتخذ أحياناً مسارات ثورية؟ هذا سؤال أساسي وغامض نعثر على جزء من إجابته في حقيقة مفادها أن البشر في مختلف مراحل التاريخ يقومون بتطوير حاجات وإشكاليات متنوعة تسبب إزعاجهم، ثم لا يلبثون أن يكتشفوا أن النماذج القديمة لم تعد قادرة على تلبية تلك الحاجات وأنها عاجزة عن حل تلك الإشكاليات التي يستشعرها عادة أكثر قطاعات المجتمع حساسية وفعالية تجاه قضايا الأخلاق والسياسة. قد يكون الباعث اقتصادياً، لكن هذا الأمر لا يفسر كل شيء، خلافاً لما يزعم الماركسيون. ومهما يكن من شيء، وبغض النظر عن طبيعة هذا الباعث، فإنه ينبئ عن نفسه بشكل واعٍ عبر تغيير المثل والنظريات الأخلاقية والسياسية التي تشتمل على نماذج أساسية يفكر بها البشر ويسلكون بمقتضاها.

ماجي: من العجيب أن كثيراً ممن يعتبرون أنفسهم بسطاء ومتواضعين وعمليين يقومون برفض عملية الفحص النقدي للنماذج على اعتبار كونها ممارسة لنشاط غير عملي. إذا أحجم المرء عن معاينة

افتراضات تفكيره، فإنه يظل رهين المعتقد السائد نسبة إلى نطاق القضايا المستثارة، وبذا يصبح نموذج عصره سجناً يفرض القيود على تفكيره دون أن يدري.

برلن: هذا صحيح.

ماجي: ولكن ما الذي يمكن له أن يكون أكثر عملية من تأثير بعض الأفكار التي أتينا على نقاشها. لقد كان لها تأثير واضح ومباشر على الثورات الأمريكية والفرنسية والروسية على سبيل المثال. كل ديانات العالم، كل الحكومات الماركسية لا تعدو أن تكون قرائن تشهد على الكيفية التي يتسنى بها للأفكار الفلسفية أن تحدث آثاراً عملية على الكائنات البشرية. لهذا السبب فإن الحكم بأن الأفكار الفلسفية لا تمت بصلة للحياة الواقعية حكم لا يمت بصلة للحياة الواقعية. إنه حكم تعوزه الواقعية.

برلن: أوافق كلية. إذا اعتقد الواحد منا خلاف ذلك فلأن بعض الفلاسفة استعملوا لغة اصطلاحية لا مدعاة لها حين قاموا بمعالجة تلك الأفكار. ولكن يتعين ألا نلقي عليهم بكل اللائمة. إذا انهمك المرء في قضية ما قد يضطر إلى الانهماك في تفصيلاتها. على ذلك، وبالرغم من أن عظماء الفلاسفة قد تحدثوا دائماً بطريقة تجد سبيلها إلى الناس العاديين ـ بحيث استطاعوا فهم لب مذاهبهم ولو في شكل مبسط ـ فإن الفلاسفة الأقل منزلة شغلوا ـ أحياناً أكثر مما يجب ـ بدقائق القضايا التي جادلوا بخصوصها. لقد أصدر رسل ـ على نحو غير متوقع منه ـ حكماً نافذ البصيرة حين قال إن الرؤى الأساسية لأي فيلسوف عظيم بسيطة في جوهرها. التفصيلات لا تنشأ عن النماذج التي رأوا عبرها حياة البشر والعالم، بل تنبثق عن عملية الدفاع عنها ضد

افتراضات حقيقية أو متخيلة. ثمة قدر لا يستهان به من الإبداع تتطلبه هذه العملية، وقد يتم في هذا السياق استعمال الكثير من الألفاظ الاصطلاحية، لكنها مجرد قوات حربية، عتاد تقني يوظف في المعركة ضد أي عدو محتمل. الحصن نفسه ليس معقداً؛ البراهين (القوة المنطقية) هي المعقدة ـ كقاعدة عامة ـ فهي ترتهن بعمليات الهجوم والدفاع ولا تشكل جزءاً من الرؤية نفسها التي عادة ما تكون واضحة يمكن فهمها دون عناء كما تعد بسيطة نسبياً. إذا قرأت بعناية مفاهيم أفلاطون، أوغسطين، ديكارت، سبينوزا، أو كانت، فلن تساورك الشكوك بخصوص لبها؛ ذلك أن معتقداتهم الأساسية نادراً ما تشكل مواضع للارتياب، بل يمكن فهمها من قبل الناس العاديين. إنها ليست اصطلاحية بأي شكل وفهمها لا يقتصر على أولي الاختصاص.

* * *

2) الفلسفة الماركسية:

حوار مع تشارلز تيلور

تقديم

في المائة وخمسين عاماً الفائتة، على أقل تقدير، تعد الماركسية عملياً أكثر المذاهب تأثيراً. افترض أنه لدى معظمنا فكرة تقريبية عن مبادئها الأساسية التي يمكن إيجازها على النحو التالي: «فيما يتعلق بالمجتمع، يتعين أن يرتهن كل أمر حاسم بكيفية حفاظ هذا المجتمع على وجوده، ذلك أن متطلبات عيش أفراده تقرر علاقاتهم بالطبيعة وببعضهم بعضاً، كما تقرر في نهاية المطاف طبيعة تطور أي شيء آخر. لهذا السبب، فإن الأمر الحاسم في أي مجتمع، وفي أي زمن، هو وسائل الإنتاج. عندما تتبدل هذه الوسائل، تتبدل معها سبل حيوات البشر وعلاقاتهم، وبذا يحدث تغير في تنظيم الطبقات. يلزم من هذا أيضاً أنه طالما ظلت وسائل الإنتاج تحت سطوة قطاع من المجتمع ـ عوضاً عن المجتمع بأسره ـ فلا مناص من قيام صراع بين مصالح الطبقات. وفق ذلك، فإن التاريخ الفائت لا يعدو أن يكون تأريخاً لذلك الصراع. محتم على هذا الصراع أن يستمر إلى أن يتمكن المجتمع ككل من السيطرة على تلك الوسائل، بحيث يتم القضاء نهائياً على تلك الطبقات وتصبح الملكية شائعة توظف في خدمة مصالح عامة. سوف تُستهل بتأسيس هذا المجتمع الجديد ـ المجتمع الشيوعي ـ مرحلة جديدة في التاريخ البشري تختلف نوعياً عن المراحل التي سلفتها. ولكن على اعتبار أنه لا يتوقع من الطبقة الحاكمة أن تتخلى طواعية عن ملكية أدوات الإنتاج ـ التي تكرس

بدورها الاستحواذ على الثروة والقوة والامتياز والنفوذ ـ يبدو أن الإطاحة بالنظم القائمة عبر استعمال العنف سبيل أوحد لتأسيس الشيوعية، وعلى هكذا نحو يتم تسويغ فعل الإطاحة».

شيء من هذا القبيل يعبر عن رؤية معظمنا للماركسية. والواقع أن هذا الوصف يعد دقيقاً ـ فيما أتى على ذكره ـ لكن ثمة أموراً يغفلها. الماركسية ـ في أحد مستوياتها ـ نظام خصب ومقتدر ينطوي تاريخه الفكري على إثارة خاصة، فضلاً عن عمق تأثيره في العالم الذي نعيش. إن التفسيرات المطروحة من قبل هذا المذهب لا تقتصر على التاريخ والسياسة والاقتصاد فحسب، بل تمس كل جوانب التفكير والحياة الاجتماعية.

سوف نناقش هذا المذهب مع مفكر كرّس حياته لدراسته؛ إنه المفكر الكندي تشارلز تيلور الذي كان منذ ما يربو عن خمسة عشر عاماً عضواً بهيأة التدريس في كلية آل سولز بجامعة اكسفورد وأحد مؤسسي حركة «اليسار الجديد» في بريطانيا. عقب ذلك أصبح أستاذاً للفلسفة والعلوم السياسية في جامعة ماكڤيل بكندا وقام بترشيح نفسه عدة مرات لعضوية البرلمان الاتحادي الكندي. صدرت له عدة كتب مهمة عن هيجل ـ سلف ماركس الأساسي ـ وقد عاد أخيراً إلى آل سولز أستاذاً للنظرية الاجتماعية والسياسية في جامعتها.

الحوار:

ماجي: لقد استهللت هذا الحوار بتلخيص للنظرية السياسية والاقتصادية التي يعتد بها المذهب الماركسي؛ نحتاج الآن إلى معاينة الفلسفة التي انبثقت عن تلك النظرية، فأين تفضّل أن تكون نقطة البدء؟

تايلور: سوف أبدأ باختيار فقرات من تلخيصك لتعاليم ماركس، فهو

صحيح فيما أتى على ذكره. إنه يعطي فكرة جيدة عن الماركسية باعتبارها نظرية تفسيرية. لكن ثمة بعداً آخر، فالماركسية أيضاً نظرية في التحرر، الأمر الذي يفسر القدر الهائل من الأهمية والإثارة الذي حظيت به في المائة عام الماضية. بمقدورك أن تعلل هذا الأمر من ذات المنطلق. إن كون البشر ما هم عليهم إنما يرجع إلى طريقة إنتاجهم لسبل الحياة، وهم يقومون بإنتاج هذه السبل كيما يتسنى لهم العيش على نحو جماعي لا فردي. وفق هذه الطريقة يمكن النظر إلى الإنسان بوصفه حيواناً اجتماعياً آخر، كالنمل والنحل. ولكن ما الذي يميزه عنهما؟ يكمن الفرق عند ماركس في قدرة البشر على تأمل وتغيير سبل تعاملهم مع الطبيعة بغية إنتاج وسائل العيش. بكلمات أخرى، فإن العمل ـ بدلالته الإنسانية ـ يعزز فكرة التأمل، الأمر الذي يعني أنه بمقدور البشر تعديل سبل تفاعلهم مع الطبيعة. في وسع الإنسان العمل في مستوى أعلى بحيث يقوم بتغيير الطبيعة بطريقة تكفل تلبية احتياجاته. هذا يعني أنه يحقق بمرور الوقت قدراً أكبر من السيطرة على مقدراتها. البشر ـ خلافاً لسائر الحيوانات ـ ليسوا مجبرين على نموذج رتيب من التفاعل مع الطبيعة، وهم بتحقيق قدر أكبر من السيطرة يمارسون قدراً أعظم من الحرية. هكذا يصبح الإنسان ـ عبر تنامي فهمه للطبيعة والتقنية وعبر قدرته على إعادة تنظيم حياته الاجتماعية ـ أكثر تحكماً في سبل عيشه.

ماجي: لفهم هذه الرؤية يتعين علينا اعتبار نقطة مرجعيتها الأساسية: الإنسان في المرحلة البدائية التي انبثق فيها عن المملكة الحيوانية، لكنه ظل مستعبداً من قبل الطبيعة.

تايلور: تماماً. ماركس يستعمل في هذا السياق عبارة «عالم الضرورة».

ماجي: المراحل التاريخية التالية تشير إلى عملية تحرر ذاتي من استعباد الطبيعة. بطريقة عكسية يمكن وصف هذه العملية بهزيمة الطبيعة، فنحن بمرور الزمن نصبح أكثر سيطرة على البيئة المادية التي نعيش فيها.

تايلور: نعم؛ ولكن ما يجعل الماركسية نظرية خصبة في إنسان التاريخ هو أنها تضيف مفهوماً آخر لتحرر. إنه التحرر الذي يحققه الإنسان لا بالسيطرة على الطبيعة فحسب بل بالتحكم في القوة نفسها ومن ثم بالتمتع بها في ذاتها: لقد رأى ماركس الإنسان كائناً قادراً على تغيير الطبيعة. هذا لا يعني فحسب أن هذا النشاط يتعين في الكيفية التي يجد بها البشر سبل عيشهم، بل يعني أيضاً أن ممارسة قدرتهم تحقق بشري قد يكون الأكثر حسماً. الإنسان المتطور على نحو كامل يستمتع بممارسة قدراته قدر ما يستمتع بثمارها، فلقدرات الإنسان قيمة في ذاتها بقدر ما لها قيمة بوصفها وسائل. بيد أن بلوغ مرحلة التحقق هذه يتطلب تحرراً: ذلك أنه خلال تطور الإنسان تشرع قواه المذهلة في الهرب من مجال سيطرته. لقد اعتقد ماركس في حرب الطبقات والاغتراب كضرورات مأساوية. الضرورة هنا تنشأ من أن تجاوز الشكول الاجتماعية المعوزة يتطلب تقسيماً للعمل والخضوع لأنظمة صارمة، بحيث يتسنى انتاج الفائض الذي يشترطه فعل التطور. لذا ثمة ضرورة في أن ينقسم المجتمع إلى طبقات؛ إلى مسيطرين ومسيطر عليهم. لكن الحقيقة الأساسية عن الإنسان ـ بوصفه مغيراً للطبيعة ـ هو أنه يمارس قدراته فقط باعتباره كائناً اجتماعياً. مكمن القوة يظل في المجتمع لأن الإنسان إنما يغير العالم ـ ومن ثم يغير نفسه ـ عبر العمل الجمعي. هذا يعني أن المجتمع المقسم طبقياً

عاجز عن ممارسة أي تحكم واعٍ في القوى المتنامية التي تبغي السيطرة على الطبيعة. ما يحدث هو أن كل طبقة تخضع للأشراط التي يحددها موضعها نسبة إلى المجتمع الكلي، وبذا تفشل في فهم العملية الكلية بقدر ما تفشل في التحكم فيها. الطبقة المسيطرة نفسها تعجز عن فهم ما تقوم به فتشارك دون أن تدري في حفر قبرها بيديها. النتيجة هي أنه عندما تحقق القوة الإنسانية سيطرتها على الطبيعة، كما يحدث في مرحلة الرأسمالية الناضجة، لا تكون تلك القوة تحت سيطرة أحد. عوضاً عن ذلك، تذعن ممارستها لقوانين التراكم اللامتناهي العمياء التي يمتثل لها المجتمع الرأسمالي على نحو متصلب رغم الثمن الباهظ الذي يدفعه أعضاؤه. لا أحد يرغب في المجتمع الرأسمالي، لكنه يسيطر على حيوات الأفراد الذين شاركوا في صنعه. هذه هي المفارقة التي سماها ماركس في أعماله المبكرة «بالاغتراب». في ذات الوقت الذي يطور البشر إمكاناتهم الهائلة للسيطرة على حيواتهم ولكي يجعلوا من أنفسهم ما أرادوا، تسبب التقسيمات الداخلية التي استحدثوها في إهدار قواهم. إنها المفارقة التي يكون بمقدور ثورة البروليتاريا القضاء عليها عبر جعل الرأسمال الكامن خاضعاً للسيطرة الجمعية وعبر الخلاص من الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. بيد أن استعادة السيطرة هذه لا تحدث إلاّ في قمة التاريخ، إبان إنتاج الفائض وإعداد الحد الكافي من وسائل العيش.

ماجي: لماذا ويعتقد أنه في تلك الفترة سوف تحدث ثورة أشبه ما تكون بالسحرية، تعيد الأمور إلى نصابها بعد أن ظلت منحرفة منذ أزلها؟

تايلور: تقرر النظرية أن ثمة نزوعاً في الطبيعة البشرية نحو التحرر ومن ثم

نحو السيطرة الجمعية على أقدارنا. بمقدورك أن ترى أن هذا النزوع قد تم إحباطه في التاريخ الماضي، حين استعصى اتخاذ الخطوات الأولى دون دفع ثمن المجتمع المقسم طبقياً الباهظ. لقد كان من الضروري أن يقسم المجتمع إلى مسيطرين ومسيطر عليهم، إلى سادة وخدم. فقط في الوقت الذي لا يعود ذلك ضرورياً يكون بمقدور طبقة أن تنهض وأن تكون قادرة وراغبة في الثورة. لكنها ثورة لا تنتج طبقة مسيطرة أخرى بل تتخلص تماماً من فعل السيطرة.

ماجي: وفق رؤية ماركس يكمن سر كل هذه العملية في تقسيم العمل، أليس كذلك؟ إنه يرى أن التخصص شرط ضروري لتجاوز الجنس البشري المرحلة البدائية. ولكن التخصص يجعل الفرد غير قادر على إنتاج كل ما هو مسؤول عن الحفاظ على حياته؛ سوف يكون عالة على الآخرين، وسوف ينتمي إلى جماعات تخصصية فيصبح أشبه ما يكون بوسيلة للإنتاج. هذا يفضي بدوره إلى شيء ذكرته: الاغتراب. بيد أن كل ذلك إنما ينتج عن تقسيم العمل.

تايلور: هذا صحيح. نحن أجزاء في العملية الاجتماعية وليس في وسع أحد منا أن يسيطر عليها كلية. هذا يستلزم أن من شأن قيام الثورة أن يستعيد السيطرة الشائعة وبذا يتم القضاء على تقسيم العمل. إن مفاد أحد أهم تعاليم ماركس هو اختفاء التقسيم بين عمال اليد وعمال الذهن. لكننا هنا نصل إلى نظرية في التحرر أكثر قوة. عندما تتم استعادة السيطرة الشائعة، تلبى الحاجة الإنسانية الأساسية، الحاجة إلى الشعور بالتحقق في فعل التغير نفسه. يمكن النظر إلى التغيرات التي حدثت في عصور التاريخ المبكرة على اعتبار كونها مستثارة بالحاجة لصنع وسائل العيش،

بالضرورة الملحة للبقاء على قيد الحياة. ولكن في نهاية العمل يتضح أن البشر يرغبون في ممارسة القدرات التي وظفت في ذلك لمجرد ممارستها. هذه هي الدلالة الثانية الأكثر قوة لمفهوم التحرر عند ماركس؛ ليس فقط الانعتاق من أغلال الطبيعة بل أيضاً التعبير عن بشريتنا إبان ذلك الانعتاق. هكذا يتضح أن للقدرة البشرية على التحكم في الطبيعة بعداً تعبيرياً وليس وسائلياً فحسب. إن بعد التحقق الذاتي هذا هو الذي يتم إحباطه عبر المجتمع الطبقي. وكما يقرر ماركس مراراً في أعماله المبكرة والأحدث عهداً، فإن أفضل ما يمكن الحصول عليه من المجتمع الطبقي في ظل النظام الرأسمالي مثلاً، هو مجتمع ينتج كي يبقى أعضاؤه على قيد الحياة. الإنتاج مجرد وسيلة للاستمرار في العيش، في حين ينبغي على الإنسان ـ كحيوان عامل ـ أن يكون قادراً على التعبير عن نفسه في عمله ككائن بشري. إننا نكاد هنا نعثر على رؤية للإنسان الاجتماعي كفنان يعبر عن نفسه في مجتمع استطاع القضاء على الاغتراب.

ماجي: رؤية المجتمع المثالي ـ المجتمع الشيوعي ـ رؤية لمجتمع لا يخلو فحسب من الاغتراب بل يخلو أيضاً من أي تقسيم من أي قبيل.

تايلور: تماماً؛ والقضاء على الاغتراب يعني أن القدرات التي يوظفها البشر للتحكم في حيواتهم توظف أيضاً في خدمة البواعث التعبيرية والإفصاحية.

ماجي: ما الفضائل الأساسية التي تتسم بها الفلسفة الماركسية فيما ترى؟ ما الذي تعلمناه منها أو يتعين علينا أن نتعلمه منها؟

تايلور: أقول بخصوص النظرية التفسيرية والنظرية التحررية الأكثر خصباً، إن الأولى قد أضحت إلى حد كبير تشكل الطريقة السائدة في

الفكر. لقد أعدت لنا قراءة للتاريخ عبر أشكال وعلاقات الإنتاج استوعبها الجميع إلى حد ما. أما النظرية التحررية فتعد موضعاً لقدر أعظم من الجدل. حقاً لقد أعدت لنا إحدى أكثر الرؤى خصباً وإثارة بخصوص تطور الإنسان الحديث وبخصوص أهمية الحرية في الحضارة الحديثة؛ غير أنها ظلت مصدراً لأعقد المشاكل ضمن إطار الماركسية نفسها، فهي لا تتسق باستمرار مع النظرية التفسيرية.

ماجي: هل لك أن توضح ذلك؟

تايلور: أستطيع ان أفعل ذلك بضرب مثال. إذا اعتبرت الماركسية كنظرية علمية بالمعنى النيوتوني - أي بوصفها تنجز للتطور التاريخي ما أنجزه نيوتن نسبة إلى الكواكب - سوف تجد مذهباً في قانون متصلب يحكم الكائنات البشرية في كل زمان، تماماً كما تحكم قوانين نيوتن حركة الكواكب في كل زمان. لكن ذلك يهدد نظرية التحرر التي تتطلب أن نستعيد السيطرة - عقب قيام الشيوعية بإطاحة الرأسمالية - على جوانب بعينها من حياتنا كانت إبان الحقبة الرأسمالية خاضعة لقانون متصلب. الفكرة الأساسية هنا هي أنه في مرحلة بعينها من التاريخ تُحكم الأشياء بقوانين يستعاض عنها - من أجل التحرر - في مرحلة لاحقة. إنها فكرة يصعب تصديقها من قبل أي نموذج للعلم النيوتوني.

ماجي: مفاد ما يقترحه ماركس إذن هو أن الحوادث التاريخية تخضع لقوانين علمية إلى أن تحدث الثورة الشيوعية. آنذاك يحدث الانعتاق النهائي ويصبح الإنسان في حل من تلك القوانين.

تايلور: باستثناء أن الماركسية ليست فجة إلى هذا الحد. عوضاً عن ذلك، سوف تقر أنك عبر تلاحق المجتمعات المختلفة في التاريخ -

الإقطاع، الرأسمالية، وما إلى ذلك - تحصل على أنواع مختلفة من القوانين التي تحكم البشر والمؤسسات، بحيث إن الأشياء الخاضعة للتحكم في مرحلة ما لا تعود خاضعة له في مرحلة أخرى. على ذلك يتم في المجتمع الشيوعي تعزيز قدر من التحكم لم يسبق له مثيل. سوف تكون هناك فروق نوعية بين القوانين التي تحكم المجتمع القديم والمجتمع الإقطاعي والمجتمع الشيوعي. في مقابل ذلك، يتعين أن نتذكر كيف تم اعتبار الماركسية في مرحلة الفيكتورية المتأخرة، مرحلة دارون أو المرحلة العلمية. لقد اعتبرت الماركسية نظرية في القوانين المتصلبة، واستمر الصراع بين جانبي النظرية داخل الماركسية نفسها، وكحركة سياسية لم يتسن لها التنازل عن أي منهما فهي تتوقف عليهما معاً. إنها ملزمة بالاعتداد بالنظرية التحررية لأنها تؤسس المستقبل الانعتاقي الذي تعد به، كما أنها ملزمة بالاعتداد بعلميتها لأن هذا الأمر يضفي عليها مسحة محدثة تقضي على الخرافة ويهبها من ثم أساساً صلباً. بيد أن الماركسيين المعاصرين قد شعروا بحرج جديد من جراء ذلك، وقد سلكوا سبلاً مختلفة للخلاص منه. والواقع أن ثمة مدرسة معاصرة ذائعة الصيت قررت اطّراح النظرية كلية تقريباً.

ماجي: سوف يفاجأ كثير من الناس بتوكيدك المستمر أن النظرية الماركسية نظرية في التحرر، خصوصاً أن الحكومة الماركسية ترتبط كلية بالدكتاتورية. وبالرغم من أن الحركات التي تسمي نفسها بالماركسية قد وصلت إلى السلطة في دول مختلفة كثيرة، بل إلى قارات بأسرها، في ظروف جد مختلفة عبر أزمان تصل إلى سبعة عقود، انبثقت عنها دون أي استثناء ديكتوتوريات

بيروقراطية. وفق هذا، بأي معنى يمكن تسمية ايديولوجيا تلك المجتمعات بنظرية في التحرر؟

تايلور: إنها مفارقة مؤسية لكنني أظنها تفسر إلى حد كبير لماذا يعد الاتحاد السوفيتي دولة دكتاتورية. لو رضي الاتحاد السوفيتي بأن يكون دولة أوتوقراطية ـ كالدولة القيصرية التي سبقته ـ لما احتاج للتدخل في حيوات الناس ـ كي يسيطر عليها ـ بالقدر الذي يقوم به الآن. ولكن لأنه نظام حكم مؤسس على أيديولوجية في التحرر، عمل على أن يطيعه بل أن يحبه ويعتقد فيه الجميع، فإن أية قرينة جادة على أنهم لا يفعلون، على أنهم يجدونه خلواً على المستوى الروحي، يتعين أن تسحق. في الحالات المتطرفة ينبغي وضع المارقين في ملاجئ المخبولين، فالمجنون وحده هو الذي يجد في هذا النظام فراغاً روحياً. وعلى ذكر هذا الأمر، فبسبب هذه المزاعم المروعة، وبسبب كون الإنسان يعامل في النظرية التحررية الماركسية كفنان، فإن أقوال ومعتقدات الفنانين ـ نسبة إلى الحركات الماركسية ـ تعد على قدر كبير من الأهمية. ذلك أن تلك النظرية تحتم عليهم في المجتمع الشيوعي التعبير والاحتفال بهذا المجتمع. إذا فشل الفنانون في القيام بهذه المهمة فإنه يتعين قمعهم.

ماجي: لا أفضّل إقحام أنفسنا في جدل حول الاتحاد السوفيتي، بغض النظر عن قدر الإثارة التي قد ينطوي عليها مثل هذا الجدل؛ بودي أن يقتصر حديثنا على الفلسفة الماركسية. على المستوى النظري الخالص، دعنا نلق نظرة متروية على أوجه قصور النظرية. أحد تلك الأوجه كونها تفترض إبان تحقق الشيوعية مجتمعاً خلواً من الصراعات المهمة. يبدو لي أن ذلك غير قابل للتحقق

حتى على المستوى النظري. أينما تفاعل شخصان ثمة تعارض في المصالح والآراء، وبالمقدور إيجاز المشاكل السياسية الهامة في السؤال الذي يستفسر عن كيفية حسم هذا التعارض، إذا لم يتم حسمه بالقوة الوحشية أو بقانون الغاب. هذا هو مناط علم السياسة الأساسي. فضلاً عن ذلك، نلاحظ الآن أكثر مما لاحظ الناس في القرن التاسع عشر أن الموارد المادية في العالم محدودة إلى حد كبير، ولذا فمن المحتم أن ينشأ جدل بخصوص كيفية استعمالها. في أي مجتمع يمكن تخيله، ثمة صراعات، بعضها مشبوب بالعاطفة، لكن الماركسية لا تطرح لنا سبيل حلها، فهي تنكر إمكان قيام أي صراع في المجتمع الذي تعد به. هل لي أن أذكر أمراً آخر؟ إنه يتعلق بما ذكرت عن علة سوء موقف الأنظمة الماركسية؛ فلأن الماركسية لا تعترف بإمكان قيام صراعات حادة في مجتمعها، ليس لديها ما تقول حين ينشب الخلاف بين الفرد والمجتمع، أو بين الأقلية والأغلبية.

تايلور: اعتقد أنك قد تحاملت بعض الشيء، فالماركسيون يتوقعون أنواعاً بعينها من الصراعات. على ذلك فإنهم يعتقدون أن الصراعات الحاسمة التي تضطر البشر لاستعمال العنف مؤسسة على الاستغلال الاقتصادي ومقدر عليها أن تختفي. إنني أوافقك على الأمر الأساسي الذي ينشأ عن ذلك: فليس لدى الماركسيين ملاذ فكري ـ أو خلاف ذلك ـ يمكنهم من التعامل مع صراع يحدث في مجتمعهم. على العكس تماماً، فإنهم يشعرون بأن السماح بذلك يتضمن تجاوزاً لحدود الماركسية.

ماجي: هذا وجه قصور حاسم في نظرية سياسية، ولكن دعنا ننتقل إلى

موضوع آخر. ما أوجه القصور الأخرى التي تعاني منها الماركسية؟.

تايلور: ثمة أمر كان يتعين علينا إثارته فيما يتعلق بالاتحاد السوفيتي . كل ما حدث وقع في دولة كالاتحاد السوفيتي ولم يحدث في دولة غربية متقدمة، في حين توقعت الماركسية قيام الشيوعية في أكثر المجتمعات تقدماً. من جهة هذا يعني أن ما يحدث في الاتحاد السوفيتي لا يشكل اختباراً للماركسية، ومن جهة أخرى فإنه يواجه الماركسية بالسؤال الذي يستفسر عن علة عدم قيام الشيوعية في بريطانيا أو ألمانيا. هذا هو أحد أوجه القصور الأساسية في النظرية وهو يشير إلى أحد مجالات النقاش الرئيسة بين الماركسيين.

ماجي: هل توافقني على محدودية الماركسية وفق الدلالة التالية؟ فلسفات العالم العظيمة، الايديولوجيات الأساسية، الأديان المبرّزة، تعد تفسيرية على ثلاثة مستويات في آن واحد: المستوى الفردي، المستوى الاجتماعي، والمستوى الكوني. ثمة مشاكل فلسفية أساسية وتقليدية يتعين الانشغال بأمرها في كل مستوى. فمثلاً نجد في المستوى الفردي مشكلة الأنا، مشكلة الروح - الجسم، مشاكل المعرفة الابستمولوجية ، أسئلة الحس الخلقي والضمير ووجود الروح، أسئلة الموت وإمكان البقاء بعده. على المستوى الاجتماعي نجد المشاكل الفلسفية التي تستثيرها العلاقات الشخصية والاجتماعية بما تشتمل عليه من أسئلة أخلاقية، سياسية، اقتصادية، ثقافية، وتاريخية، فضلاً عن الأسئلة الفلسفية التي تعنى باللغة والقانون وسائر المؤسسات البشرية. أما في المستوى الكوني فإننا نعثر على أسئلة فلسفية تتعلق بالعالم

الطبيعي، ليس فقط الأسئلة الأساسية المرتبطة بالزمان والمكان والعلية والوجود المادي، بل عملياً كل الأسئلة المستثارة من قبل علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء. الأنساق النظرية العظيمة حقاً تفسيرية بشكل خصب في كل هذه المستويات. الماركسية، في المقابل، تكاد تغفل اثنين منهم. إنها لاتكاد تقول شيئاً عن الفرد والكون، فهي تقتصر على قول كلمتها في مستوى الوجود الاجتماعي والأسئلة الاجتماعية. هذا يعني أنه حتى على افتراض صحة أقوالها في كل ما تقول، وهو افتراض بطلانه بيّن، فإنها تظل نسقاً نظرياً يعوزه الخصب وفق أعلى المعايير، وعلى أي ماركسي أن يعوض النقص الذي يعتري مذهبه عبر اللجوء إلى مصادر غير ماركسية، وإلا اضطر إلى الاحجام عن طرح معظم الأسئلة الفلسفية المثيرة.

تايلور: لا أوافقك على أن الماركسية لا تملك ما تقول بخصوص الكون، بل إنني أخشى أنها تقول في بعض السياقات أكثر مما يجب. اعتبر جدل الطبيعة والتطور الذي نتج عن أعمال انجلز والذي نرى ثماره الآن في الاتحاد السوفيتي. مبلغ الظن أنه يتضمن الكثير من الترهات الفلسفية، ولقد كان أجدر بالماركسية أن تسكت عن الكون الطبيعي. أما بخصوص نقدك لها لكونها لا تملك ما تقول على المستوى الفردي، فإنه أقوى من سالفه، وإن كنت أشك في صحته. إنه صحيح تاريخياً، فالماركسيون حتى الآن لم يقولوا الكثير عن ذلك المستوى، ولكنني لا أدري إلى أي حد يرجع ذلك إلى المصادفة التاريخية. لقد اضطلعت بأمر الماركسية حركات سياسية عنيت بالتفكير في شؤون أخرى، ومن المؤكد أنها قامت بقمع بعض الأسئلة المتعلقة بالفرد. بيد أنك حين تعاين

مصادر الماركسية كنظرية في التحرر سوف تكتشف طبيعة نظرية الفن التي يمكن أن تنبثق عنها. يمكن تصور تطور مغاير لثقافتنا تُرتاد فيه مجاهل هذا الجانب من الماركسية بالطريقة التي تم انتهاجها في الاقتصاد الماركسي أو في نظرية التطور الماركسية. لدينا بعض الارهاصات في الاستاطيقا الماركسية. وبطبيعة الحال قد يستثار في هذا السياق سؤال جوهري بخصوص الفرد، المُوحش الذي غالباً ما يواجه معظم ظروف الحياة وحيداً، وأعني به ما إذا كانت الماركسية قد تمكنت أصلاً من فهم هذا البعد من أبعاد الحياة. لكن ليست لدينا عن هذا السؤال إجابة قبلية، فهذا جانب من الماركسية لم يتم تطويره بعد. سوف يكون من المثير أن يحدث تغير جذري في حياتنا الثقافية بحيث يركز الماركسيون اهتمامهم على تطوير نظرية ماركسية في الفن، في التجربة الجمالية أو الأخلاقية، عوضاً عن الاهتمام بنظرية تفسر أسباب عدم قيام الثورة أو تتنبأ بوقوعها أو بنظرية في الدولة (حيث يسري في بعض الأحيان قانون تناقص الغلة). ثمة بدايات واعدة في هذا الخصوص، لكنها لم تنضج بعد.

ماجي: هل تعتبر قبول الماركسية للعنف، بل دفاعها عنه، شاهداً ضدها على المستوى النظري؟.

تايلور: ليس بمقدورك أن تعتبر دفاعاً عن العنف كهذا شاهداً ضد الماركسية، فباستثناء النظريات السلامية، ثمة عدد قليل جداً من النظريات التي لا تدافع عن العنف في بعض الظروف. حتى منظري التحرر العظماء، من أمثال لوك، دافعوا عن الثورة في ظروف بعينها. بيد أنك محق في اقتراح أن الاعتقاد في إمكان تأسيس مجتمع خلو من الصراعات بعد قيام الثورة يشرع تقويض

المجتمع القائم الآن، ولو أدى الأمر إلى القيام به بشكل عنيف طالما كان الناتج تجانساً مؤتلفاً. لا ريب أن جزم الماركسيين بهذا المعتقد يعزز يسر قبولهم فكرة وجوب تقويض النظام بذلك الشكل. لك أن تقول إن ذلك الأمر يشكل جانباً من حلمهم الانعتاقي.

ماجي: لكن ذلك ييّسر على الأفراد والجماعات افتراض شرعية استعمالهم ـ دون غيرهم ـ العنف سعياً وراء تحقيق مقاصدهم؟.

تايلور: هذا أمر تستلزمه بالفعل النظرية، فهي إن كانت صحيحة تسوغ صحة مسلكهم. بمعنى ما الماركسية نظرية سرمدية في الحرب العادلة يتم تطبيقها في السياسة.

ماجي: ولكن ما وضع هذه النظرية على وجه الضبط؟ إنني أتحدث عنها ككل في هذا السياق. إنها تزعم كونها نظرية علمية، وهذا زعم لا يملّ ماركس من تكراره. افترض أنه يعني أنه بينما يطرح الاشتراكيون الآخرون رؤى لا قيمة لها في المجتمع المثالي أو يقومون بإصدار تعاليم أخلاقية، عزف هو عن القيام بذلك وحاول فحص العمليات التي تجري بالفعل في المجتمع كي يتسنى له معرفة نتاجاتها. ولكن بالرغم من زعمه المستمر بانتهاج النهج العلمي، فإن المرء ليفاجأ بالقدر غير المسؤول من التنبؤات في نظريته. إن كل مزاعمه وتكهناته ـ حين نمعن النظر فيها ـ لا تبدو علمية إطلاقاً.

تايلور: لقد حرص ماركس على تجنب التفصيل في مزاعمه المستقبلية، والواقع أنه أبدى تحفظات شديدة في هذا الخصوص، خصوص المستقبل وخصوص طبيعة المجتمع الشيوعي وما يمكن أن يحدث فيه. إن زعمه الأساسي إنما يتعلق بإنهيار الرأسمالية: هذا هو الزعم

المستقبلي الأعظم الذي يظل ينتظر تعزيزاً واقعياً. ولكن يتعين علينا أن نتذكر أن للكلمة الألمانية «Wissenschaft» - التي تترجم عادة بلفظة «علم» - دلالة أشمل بكثير. إن الألمانيين يتحدثون عن العلم التاريخي بنفس الطريقة التي يتحدثون بها عن العلم الفيزيائي، فهذه الكلمة تدل عندهم على أي شكل من شكول البحث الذهني المنظم عن المعرفة. على ذلك لاريب أن ماركس - عبر تطوره - قد شرع في ملاحظة صرامة «علمه» في رأس المال على اعتبار كونه مماثلاً لعلم الفيزياء، وهذه رؤية غير قابلة للدعم، فليست هناك من حيث المبدأ نظرية يمكن إثباتها تتعامل مع الكائنات البشرية، مع بواعثهم وكيفية تطورهم وتطور مجتمعاتهم. إن هذا الضرب من الصرامة والدقة والتحقق مستحيل في مثل هذا السياق.

ماجي: بصرف النظر عن ملاحظتك بخصوص الكلمة الألمانية، يتعين على المرء أن يقول - إحقاقاً لماركس - إن مفهوم مقومات العلم قد تغير كثيراً في المائة عام التي تلت أعماله. لقد افترض مثقفو منتصف القرن التاسع عشر أن المعرفة العلمية نمط من المعرفة اليقينية الواثقة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها، وهذه رؤية تخلينا عنها الآن، فنحن نقبل قابلية العلم للخطأ وللإصلاح. ما كان لماركس أن يستمر في النظر إلى نظريته على تلك الشاكلة لو قدر له العيش حتى اليوم، ومن ثم ما كان له أن يعتقد في علميتها وفق تلك الدلالة.

تايلور: نعم، لو عاش ليومنا هذا لكان استحدث نماذج مغايرة. لقد ساد في القرن التاسع عشر اعتقاد مفاده أن دارون قد حسم أمر التطور بالطريقة التي حسمت بها الفيزياء أمر العالم المادي، وأن ماركس

قد قام بعمل مماثل نسبة إلى تاريخ المجتمع البشري.

ماجي: عقد الكثير مقارنة بين الماركسية والدين، وبودي أن استثير ملاحظاتك في هذا الخصوص. لقد كان للماركسية كتبها المقدسة كما كان لها أنبياؤها وطوائفها وفرقها والمنشقون عليها، وكان هناك اضطهاد ومحاكم تفتيش وشهداء، وفضلاً عن كل ذلك، على المستوى الأخلاقي، ثمة الملايين الذين ذبحوا لهرطقتهم. لقد انتشرت الماركسية كما تنتشر الأديان، فمنذ مائة عام خلت كان ماركس مثقفاً لاجئاً مجهولاً يعيش عالة على أصدقائه في لندن، وقبل مضي سبع سنوات على رحيله كان ثلث الجنس البشري يعيش تحت أنظمة نسبت نفسها إليها. هذه ظاهرة مدهشة حقاً لا يناظرها إلاّ ما حدث مع الإسلام والمسيحية.

تايلور: لا شك أن الماركسية الأرثودوكسية، سواء في الصين أو الاتحاد السوڤيتي، تشبه الدين فيما ذكرت، خصوصاً في عقيدتها المفروضة في أسوء أبعادها. عندما نعود إلى ماركس نفسه وإلى كتاباته ونبحث عن العنصر الديني سوف نعثر على ما أحسبه مركز عود كل ذلك، إلى جانب النظرة العلمية؛ كون الماركسية مرتبطة بالتراث التحرري، تراث حركات الانعتاق الأوربية. لقد بدأ هذا التراث بحركات قامت في العصور الوسطى تنبأت بقدوم عصر النظام أو العالم الجديد، ثم تعاظمت قواه في عهد الإصلاح. إنه يتضح بطريقة ما في طوائف الثورة الفرنسية المتطرفة التي آمنت بفكرة البدايات الجديدة. وكما تعلم فقد شرعت في عام 1791 في استعمال تقويم جديد. هذا جانب مهم جداً طعّم الماركسية (عبر أعمال هيجل) بفكرة مفادها أنه سوف تكون هناك فترة من الكفاح والمعاناة، صراع نهائي يسبق قدوم عصر

جديد من التجانس والسلام والإنجازات. هذا أمر لا يتعارض ضرورة مع العلم، وإذا صح ما ذهب إليه ماركس فإن للحركات التحررية قدرة على العلم بالغيب، كما يحدث في الأساطير، بل يمكن اعتبارها المبشرة بالنظريات الذرية. ولكن بغض النظر عن صحة هذا المذهب، فإن ذلك الأمر يفسر فتنة تلك النظرية. يظل كل هذا بعيداً جداً عما تقول: عناصر الدين المؤسس، محاكم الهرطقة، المكتب المقدس، والممتلكات التي تعاظمت بتأسيس المجتمعات الماركسية رسمياً.

ماجي: أنت توافق إذن على وجود تناظر في تلك الجوانب بين الماركسية والدين؟.

تايلور: نعم ودون تردد.

ماجي: في ضوء كل أخطاء النظرية الماركسية، كيف تفسر سحر فتنتها نسبة إلى عد هائل من البشر؟

تايلور: نستطيع فهم ذلك بالعودة إلى جانبي النظرية الماركسية وطريقتها في التوليف بينها. بعض من أكثر النظريات فتنة في التاريخ هي تلك التي تولف بين قيمتين يود البشر التوليف بينهما وإن استعصى الأمر عليهم في الحياة. الزعم بالعلمية والمعاصرة التي تنبذ الخرافات من جهة، والاستجابة للتوق إلى عصر جديد من التحرر والإنجاز من أخرى. لقد انتج الزعم بإمكان التوليف بين تينك القيمتين أثراً باهراً، فلقد فُتن به الناس بدءاً من مثقفي المجتمعات الغربية الذين استطاعوا إلى حد ما التحرر من الأوهام - والذين شكلت الماركسية بالنسبة لهم توجهاً خصوصياً للحياة الثقافية - وانتهاء بسكان العالم الثالث الذين تحرروا في عجالة من التراث المؤسس، وتوجب عليهم من ثم الاستعاضة عنه

بصورة كلية تعد بمستقبل أفضل وتزعم المعاصرة. قد تكون هناك أيديولوجيات أكثر معاصرة، كالأيديولوجية القومية، وقد نجد هجائن تتنامى في مختلف بقاع العالم، أيديولوجيات رسمية مزجت ما أخذته من الماركسية بعناصر أخرى، خصوصاً العناصر القومية، وبذا نحصل على اشتراكية افريقية وأخرى عربية. إنها اشتراكيات تدين بشيء للماركسية لكنها تحاول جعله جزءاً من خليط أشمل. في كل تلك المحاولات تستطيع أن تكتشف محاولة لإنجاز شيء واحد: النظرة الشمولية التي تخلص للموروث وتزعم الجدة المتطرفة، البداية الجديدة، الحداثة الأصلية المبنية على أكثر مؤسسات الحضارة الحديثة صلابة: أعني العلم.

ماجي: قبل أن ننهي حوارنا يتعين علينا أن نواجه سؤالاً جنبتك إياه حتى الآن، وهو سؤال يعد الأكثر إثارة نسبة إلى معظم الناس. ما العلاقة بين النظرية الماركسية والمجتمعات الشيوعية الفعلية؟ يبدو أن هناك مذهبين أساسيين بخصوص هذه العلاقة. يقرر أحدهما أن مجتمعات من قبيل الاتحاد السوڤيتي تشكل تحريفاً للماركسية؛ ثمة خلل حدث في تطبيق النظرية. المذهب الآخر يقرر أن النتاج كان باستمرار متضمناً في النظرية. الغريب أن عدداً ممن كانوا ثوريين يساريين يذهبون هذا المذهب الأخير، كالفوضويين الأقدم عهداً؛ برودون وباكونين يريان أن تطبيق الماركسية يفضي ضرورة إلى الاستبداد، روزا لكسمبورج، زعيمة المجتمع الألماني الثوري في الحرب الأولى، ترى أن تطبيق رؤية لينين يحتم قيام دولة بوليسية. مع أي من ذينك المذهبين تشعر بالتعاطف؟.

تايلور: لقد كانت روزا لكسمبورج تنتقد رؤية لينين ولم تكن توجه نقدها

لمذهب ماركس، وأعتقد أنها كانت محقة في ذلك إلى حد كبير. وبطبيعة الحال، إذا رجعت إلى أي منظّر لم يشهد تطبيق نظريته أثناء حياته، سوف تجد أشياء كثيرة كان بمقدورها ببعض الإضافات، أن تفضي إلى نتائج غير متوقعة. اعتبر اللعبة الأكاديمية التي يلعبها الناس مع روسو: هل كان ديكتاتورياً أم ليبرالياً؟ على ذلك لا ريب أن الماركسية تقتضي أن نتاج الثورة عبارة عن مجتمع ديمقراطي يحكم نفسه بنفسه. تستطيع أن تكتشف ذلك من مباركة ماركس للمجتمع الباريسي عام 1871 الذي يعد نظرياً مجتمعاً أكثر ديمقراطية من أي مجتمع أوربي معاصر، بما يتضمنه من إقالة للنواب وما في حكم ذلك. إن نمط المجتمع المسيطر الذي نشهده في الاتحاد السوفيتي إنما انبثق عن اللينينية، عن رؤية لينين للحزب كبنية مسيطرة، قدر ما نشأ عن الوضع الذي وجد فيه لينين نفسه. ثمة كثير من الحكمة المتأخرة عن الواقع في قراءة كل ذلك في الماركسية. كل ما يمكن قوله هو أن فكرة إنشاء مجتمع خلو من الصراع تهيء المرء لتطوير نموذج لكيفية العمل في حال الصراع. لو قدر لماركس أن يشهد تطبيق نظريته لواجه الكثير من المصاعب، لكن ذلك لا يعني أن مفهومه للثورة ينطوي على بذور استبدادية (استبينت في عهد لينين)؛ إن في تقرير هذه النتيجة قفزة لا مبر لها.

ماجي: على اعتبار أن الحركات الماركسية التي استطاعت السيطرة على السلطة قد أسست ديكتاتوريات بيروقراطية، هل تعتقد أنه بمقدورها الخلاص من ذلك مع بقائها ماركسية؟ أم أن تأسيس مجتمعات لا ديكتاتورية يرتهن برفض الماركسية؟

تايلور: من غير المرجح أن يقوم الاتحاد السوفيتي بذلك عبر إعادة تشييد

للماركسية، لكنه ممكن. منذ حدوث الصدمة الفكرية الناتجة عن سيطرة الحركة الماركسية وتأسيس نظام حكم مروع، أجريت محاولات من قبل مصلحي الغرب وغيرهم (كما حدث في يوغسلافيا) وذلك لإعادة اكتشاف أسس ماركسية إنسانية. ثمة أفكار مثيرة وخصبة تم تطويرها في هذا الصدد. إنك تجد في تشيكوسلوفاكيا عام 1968 بدايات مجتمع حر بعض من مصادره الفكرية ماركسية منقحة، لكنه أجهض في مهده. قدر كبير من الأعمال المذهبية تم إنجازه في يوغسلافيا، ولكن ليس بالإمكان تطبيقه عملياً. لقد فقد كثير من المفكرين وظائفهم، غير أننا نجد هنا تطويراً حياً للماركسية قد يؤسس عليه ذلك المجتمع. أما عن إمكان توفر الظروف السياسية في شرق أوربا التي تمكن من جني ثمار تلك الأعمال، فذلك موضوع آخر.

ماجي: لقد كرسنا أنفسنا حتى منذ قليل لماركسية ماركس، ولكن بما أننا نتحدث الأن عن لينين وبعض المفكرين الماركسيين المعاصرين الإصلاحيين، بودي أن أنهي هذا الحوار بطلب أن تختار أحد المفكرين الماركسيين الأكثر معاصرة كي يحظى منك باهتمام خاص.

تايلور: في اعتقادي أن هناك تطويرين مختلفين إلى حد ما نشآ في مجالات مختلفة إلى حد ما. أحدهما يتمثل في المجموعة البراكسية في يوغسلافيا التي أشرت إليها سلفاً، حيث حاول جمع من المفكرين العودة إلى أسس ماركسية إنسانية واستحداث نظرية في التحرر مؤسسة على الماركسية. هذا هو أحد أكثر التطورات إثارة. إنه يمثل أحد أقطاب حوار دولي أسهم فيه الكثيرون. في التطور الآخر أضحت الماركسية مفيدة في تعميق

نظرية اقتصادية في اقتصاد العالم. إن قوة الماركسية إنما تكمن في رؤية النسق الاقتصادي بشكل عام ككل يحدد وظائف أجزائه. لقد أثمر هذا التطوير نسبة إلى النظرية المعاصرة في التخلف، في الطريقة التي تجعل بنية العالم الاقتصادي تضطره إلى التخلف في بعض المجتمعات، بحيث تحول دون تقدمها. هذان هما أكثر تطورات الماركسية غير الرسمية إثارة.

ماجي: تكمن إحدى سمات تاريخ الدول الشيوعية في زعم قادتها السياسيين العظماء - من أمثال لينين وستالين وماوتسي تونغ - بأنهم فلاسفة. هل تعزو أية قدرات فلسفية لأي منهم؟

تايلور: كلا. لقد كان لينين استراتيجياً سياسياً عظيماً، وكان مفكراً جيداً في هذا الخصوص. أما ستالين فالحديث الأقل عنه أفضل بالنسبة إليه. وأخيراً فإن أعمال ماو لم تنطو على أية أهمية فلسفية. على ذلك فإننا نتوقع من أولئك القادة أكثر مما يجب حين نتوقع منهم أن يكونوا فلاسفة.

* * *

3) ماركـوز ومدرسة فرانكفورت:

حوار مع هربرت ماركوز

تـقـديــم

اعتبر معظم الماركسيين الاضطراب الاقتصادي الذي انتاب معظم المجتمعات الغربية بين الحربين علامة لإنهيار الأنظمة الرأسمالية الذي تنبأت به نظريتهم. ولكن في حين افترضت تلك النظرية أن حدوث ذلك الاضطراب سوف يفضي إلى قيام الشيوعية، لم يتم تأسيس مجتمع شيوعي واحد في الغرب؛ عوضاً عن ذلك، نشأت الفاشية في كثير من الدول الغربية. بعض الماركسيين أصيب بخيبة أمل جعلتهم يرفضون الماركسية على اعتبار كونها نظرية أثبت الواقع بطلانها. بعض آخر منهم رفض الشك في النظرية بغض النظر عن القرائن التاريخية. على ذلك بقي جمع ثالث في منتصف الطريق: لقد أرادوا أن يظلوا ماركسيين، لكنهم شعروا بضرورة أن يعاد تقويم وصياغة الماركسية حتى لا تفقد مصداقيتها. لقد التقى بعض منهم في مدينة فرانكفورت في نهاية العشرينيات، ومن هنا جاءت تسميتهم بمدرسة فرانكفورت، ورغم أنهم لم يمكثوا فيها طويلاً، إلا أن هذه التسمية مكثت معهم. لقد رحلوا عن ألمانيا مع بداية النازية، وفي منتصف الثلاثينيات استقرت الشخصيات الأساسية في الولايات المتحدة. سوف أذكر ثلاثة منهم: ثيودور أدورنو الذي برز على نحو سواء في الفلسفة وعلم الاجتماع والموسيقى، وماكس هوركن هايمر، وهو فيلسوف وعالم اجتماع أقل اقتداراً على المستوى الفكري من أدورنو وإن كان أكثر منه حصافة. الثالث هو الذي سوف يحظى في النهاية

بالشهرة الأكثر ذيوعاً وسوف يحدث الأثر الأشمل مدى: إنه المنظر السياسي هربرت ماركوز. لقد تعاظم تأثير أولئك المفكرين بشكل تدريجي، لكنه استمر عبر فترة طويلة إلى أن بلغ أوجه في الستينيات. ثمة عوامل كثيرة أسهمت في حدوث ذلك، أحدها هو الحركة الإصلاحية القوية التي أحدثها الماركسيون في دول أوربا الشرقية والتي بلغت ذروتها في براغ في ربيع 1968 ، فلقد أقحمت تلك الحركة مدرسة فرانكفورت في التطورات الفعلية داخل المعسكر الشيوعي. العامل الآخر تعين في إحياء الاهتمام بالماركسية من قبل مفكرين شبان في الغرب، بلغ أوجه هو الآخر في ذلك العام. لقد شهد عام 1968 ذروة العنف الطلابي ـ في أرجاء أوربا والولايات المتحدة ـ الذي حسبه ـ خصوصاً في باريس ـ نذير قيام ثورة حقيقية. ثوريو ذلك العهد امنوا بماركوز ـ أكثر من غيره ـ معلماً سياسياً، فكتبوا على الحوائط مقولات اقتبست من كتبه في محاولة للبرهنة على أنهم إنما يستهدفون جعل أفكاره حقيقة واقعة. ورغم أن ثورتهم لم تتحقق، تمت السيطرة لتلك الأفكار على بعض أقسام علم الاجتماع في جامعات مختلفة في أوربا فأحدثت عبرها تأثيراً فاعلاً ومستمراً على بعض من أكثر شبان الغرب قدرة على التفكير.

الحـــوار:

ماجي: لماذا لجأت الحركات الطلابية الثورية إلى كتبك في الستينيات وفي مطلع السبعينيات؟.

ماركوز: لم أكن في واقع الأمر معلم الحركات الطلابية آنذاك، بل اقتصرت على توضيح وإعادة صياغة بعض الأفكار والأهداف التي سادت في تلك الفترة. لم يكن جيل الطلاب النشط في تلك السنوات في حاجة إلى شخصية أبوية تقودهم إبان

احتجاجهم ضد مجتمع يكشف النقاب يومياً عن محاباته وجوره ووحشيته وهدمه. لقد كان بمقدورهم أن يعايشوا كل ذلك بأنفسهم، فلقد كان شاخصاً أمام أعينهم. أذكر تركة الفاشية فحسب كسمة من سمات ذلك المجتمع: لقد هزمت الفاشية عسكرياً بيد أن إمكان رجوعها ظل قائماً. في وسعي أن أذكر أيضاً العرقية، الجنسية، عوز الأمن العام، تلوث البيئة، تدني المستوى التعليمي، تدني العمل، وما في حكم ذلك. بكلمات أخرى، ما انفجر في تلك الفترة هو التباين الصارخ بين الثروة الاجتماعية الهائلة المتوفرة والتوظيف البائس غير المجدي لها.

ماجي: بغض النظر عما إذا كنا نوافقك على ما تقول، فلا ريب أن أهمية مذهبك تكرسها حقيقة كون الفلسفة ـ وفقما تدرس في الجامعات الغربية ـ تغفل تلك الأسئلة كلية.

ماركوز: هذا صحيح، ونحن في فرانكفورت وبعد ذلك في الولايات المتحدة لم نستطع أن نفهم كيف يتسنى لأية فلسفة أصيلة أن تتجاهل الوضع البشري في موقفه الاجتماعي والسياسي. أما بالنسبة لي، فقد ظلت الفلسفة منذ أفلاطون اجتماعية وسياسية إلى حد كبير.

ماجي: لم تكن للفلسفة عندك أهمية عظيمة طيلة حياتك فحسب، بل إنك أمضيت عمرك أكاديمياً محترفاً، أستاذاً جامعياً ومحاضراً وكاتباً. غير أن إحدى أبرز سمات حركة اليسار الجديد التي أسهمت في أبويتها إنما تكمن في معاداتها للعمل الذهني الصرف. إنني لا أفترض أن تصدق على ذلك.

ماركوز: إطلاقاً، فلقد كافحت منذ البداية ضد تلك العداوة. لقد استهدفت عزل الحركة الطلابية عن الطبقة العاملة وكان مبررها

يكمن في استحالة القيام بعمل سياسي باهر، الأمر الذي أدى تدريجياً إلى عقدة نقص، مازوخية تؤذي نفسها قامت بازدراء المثقفين، كونهم عجزوا عن انجاز أي شيء على المستوى العملي. لقد خدم هذا الأزدراء الكثير من مصالح السلطة.

ماجي: مثير جداً أن أسمع هذا النقد لليسار الجديد من شفتيك. أي قصور آخر يعتري هذا اليسار؟

ماركوز: أذكر كخلل أساسي لغته غير الواقعية وكذا الشأن نسبة إلى استراتيجيته في كثير من الأحيان. هذا لا يحدث في كل اليسار الجديد لكننا نعثر عليه بالتوكيد عند بعض من أنصاره. إنهم يرفضون ملاحظة أننا لا نعيش في وضع ثوري في الدول الصناعية المتقدمة، بل إننا لسنا في وضع ما قبل الثورة، كما يرفضون تعديل استراتيجيتهم بطريقة تلائم الموقف الفعلي. من جهة ثانية نجد مقاومة لإعادة فحص وتطوير المقولات الماركسية، نزوعاً نحو جعل النظرية الماركسية صنماً يعبد، تعاملاً مع المفاهيم الماركسية كأطر موضوعية مجردة، عوضاً عن اعتبارها مفاهيم تاريخية ديالكتيكية غير قابلة للتكرار ويتوجب إعادة تقويمها وفق التغيرات التي تطرأ على المجتمع.

ماجي: ما تقوله ينبئنا بأنك ما زلت تفكر في وقت توقف كثير ممن يعتبرون أنفسهم أتباعاً لك عن التفكير، على كون بعض منهم صغار سن إلى حد يمكنهم من أن يكونوا أحفاداً لك.

ماركوز: لقد واجهت من جراء ذلك ما يكفي من المشاكل.

ماجي: أثرت مبرر وجود مدرسة فرانكفورت: إعادة معاينة المفاهيم الماركسية، وكما ذكرت في مقدمة هذا الحوار فإن الشعور

بوجوب إعادة فحص وصياغة الماركسية هو الذي استثار الحركة التي قمتم بها. لقد أفردت ظهور الفاشية كتفسير لحدوث ذلك، ولكن ثمة عوامل أخرى. هل لك أن تختار بعضاً منها كي تعلق عليه؟.

ماركوز: كان هناك شاغل إعادة الفحص النقدي للحركات التحررية الممثلة للفترة البرجوازية، السياسي منها والفكري. من ذلك اتضح أن التراث التحرري العظيم انطوى على بذور عناصر سلطوية استبدادية أتت ثمارها في عصرنا الراهن. إنني أشير هنا خصوصاً إلى مقالة هوركهايمر عن «Montaigne» وعن «Egoismus und freicheitsbewegung» ، ولكن ربما تعين الشاغل الأهم في مفهوم الاشتراكية نفسه. عبر تطور تاريخ نظرية ماركس ركز مفهوم الاشتراكية تدريجياً على تطور أكثر عقلانية وشمولية للقوى المنتجة، على مستوى أعلى من إنتاجية العمل، وعلى توزيع أكثر عقلانية للإنتاج، عوضاً عن توكيد كون المجتمع الاشتراكي ـ كما ارتآه ماركس في شبابه ـ مجتمعاً يختلف نوعياً عن كل ما سلفه من مجتمعات. ولكن وفق أية دلالة يختلف؟ الأمر المهم هو أنه في المجتمع الاشتراكي الحياة نفسها تكون مختلفة جوهرياً: سوف يتضامن الرجال مع النساء في تحديد وجودهم دون خوف (أدورنو). لن يصبح العمل مقياس الثروة والقيمة، ولن تضطر الكائنات البشرية إلى تمضية حيواتها في القيام بسلوكيات اغترابية. لقد تم تعتيم هذا الأمر إلى درجة اتضح فيها التواصل المرعب بين الرأسمالية المتقدمة وما يسمى بالاشتراكية الحقيقية.

ماجي: وهكذا أصبحت الاشتراكية أشبه ما تكون بعدوتها.

ماركوز: تماماً.

ماجي: أعرف من أعمالك وأعمال زملائك أن لديكم انتقادات مهمة أخرى للماركسية، وبودي أن أذكر اثنين منها تقوم بينهما وشيجة آصرة: كون الماركسية لا تكاد تعنى بالفرد البشري، وكونها تعادي الحرية أو كونها على الأقل ليست تحررية إلى حد كافٍ.

ماركوز: لم يشغل ماركس نفسه كثيراً بالفرد، رغم أنه لم يكن مجبراً على القيام بذلك. في عهده حتم وجود البروليتاريا تشكيلها طبقة ثورية، غير أن الأمور تغيرت كثيراً عقب ذلك العهد، والسؤال الذي يطرح الآن يستفسر عن المدى الذي تستطيع إليه الطبقة العاملة في الدول الصناعية المتقدمة أن تعد بروليتاريا. لقد نأت الأحزاب الشيوعية الأوربية كلية عن هذا المفهوم، فحل محله تكامل شامل المدى تضمن أغلبية سكان النظام الرأسمالي الراهن. القول بأن الطبقة العاملة لا تملك شيئاً تفقده سوى أغلالها لم يعد صحيحاً؛ فهي معرضة لفقدان ما هو أكثر من ذلك بكثير. لم يحدث هذا التغيير على المستوى المادي فحسب، بل حدث أيضاً على المستوى السيكولوجي، فلقد تبدل وعي السكان. من المثير أن نعاين مدى تحكم القوى المسيطرة بوعي ولا وعي الفرد. لسبب كهذا اعتبر أصدقائي في مدرسة فرانكفورت علم النفس أحد فروع المعرفة الأساسية التي يتعين رفد الماركسية بها. إنني لا أعني الاستعاضة به عنها، بل أعني اشتمالها عليه.

ماجي: لقد حاولت أنت نفسك المزاوجة بين الفرويدية والماركسية، لكن ثمة من ينكر إمكانها، على اعتبار عدم وجود اتساق بين نمطي التفسير المطروحين من قبل ذينك المذهبين. دعني أقرر بطريقة فجة أن النظرية الماركسية تموضع التفسير النهائي للشؤون البشرية

في مستوى تقني. إنها تقرر أن مستوى التطور الذي يتم إنجازه عبر أدوات الانتاج - في أي مجتمع، وفي أي وقت - هو الذي يحدد شكل الطبقات، الذي يحدد بدوره العلاقات بين الأفراد. وفق هذا الأساس يتشكل ما يسميه الماركسيون بالبنية الفوقية: الايديولوجيات، الأديان، الفلسفة، الفن، فضلاً عن مختلف المؤسسات، كالمنظومة القانونية والأخلاقية. في المقابل يرى فرويد أن لهذا التفسير النهائي خصائص مختلفة تماماً. إنه يتموضع في مستوى مشاعر ورغاب وعواطف وتخيلات ومخاوف لا واعية يتم كبتها نتيجة لإنحرافات تحدث في علاقاتنا الأولية، خصوصاً مع آبائنا وأمهاتنا. يثير هذا الكبت صراعات تستثير بدورها معظم طاقاتنا النفسية، فالبواعث اللاواعية تستثيرنا طيلة حيواتنا. وفق ذلك، فإن البنية الفوقية التي يتحدث عنها الماركسيون مجرد تجسيد للمحتوى النفسي الذي تم كبته. ليس هذان مجرد تفسيرين مختلفين، بل نوعان مختلفان من تفسير الظاهرة نفسها. كيف يتسنى لك إذن أن تزاوج بينهما في نظرية واحدة؟

ماركوز: أعتقد أن المزاوجة بينهما سهلة، وقد يكون زواجاً سعيداً. هذان تأويلان لمستويين مختلفين من الكل نفسه. البواعث الأولية اللاواعية التي يشترطها فرويد: الطاقة الجنسية والطاقة الهدامة، ايروس وثاناتوس، غريزة الحياة وغريزة الموت، تتنامان ضمن إطار اجتماعي بعينه يقوم بطريقة أو بأخرى بتحديد سبل الإفصاح عنها. لكن الأثر الاجتماعي يذهب إلى أبعد من ذلك. وفقما يرتأي فرويد، كلما كان الكبت في المجتمع أكثر شدة، كان مدى استثارة العدوانية الفائضة ضد هذا الكبت أكثر شمولية. ولأنه محتم على الكبت أن يتعاظم بتطور الحضارة،

يتعاظم في ذات الوقت قدر العدوانية الفائضة التي يتم تحريره في مستوى أكبر. بكلمات أخرى، يصاحب تطور الحضارة تطور في الهدم، هدم الذات وهدم الآخرين. يبدو لي أن هذا الفرض يفسر لنا ما نشهده اليوم.

ماجي: الفكرة التالية قد تدور في خلد من تابع نقاشنا هذا. لقد قمت بذكر قائمة مروعة لأوجه قصور الماركسية: الفشل في تنبوء نجاحها، تجاوز مفهوم البروليتاريا، تشرب التراث الماركسي لقيم المجتمع المادية التي يفترض أن يعارضها، العنصر الاستعبادي في الماركسية، عوزها لنظرية في الفرد، وفي أعمالك ذكرت ما هو أكثر من ذلك. ذكرت أيضاً الحاجة إلى فكر النظريات المعاصرة المحدث، كالفرويدية التي لم يكن بمقدور ماركس تضمينها في نظريته. سوف يسأل كثير من الناس أنفسهم: لماذا، والأمر هكذا، تظل ويظل سائر أعضاء مدرسة فرانكفورت ماركسيين، ولماذا تودون أن تكونوا ماركسيين؟ ما جدوى التعلق بنظرية تحتشد بهكذا عدد من الأخطاء؟ لم لا تقومون بتحرير مقولاتكم الفكرية مرة واحدة وتنظرون إلى الواقع نظرة جديدة؟

ماركوز: الإجابة سهلة، فأنا لا أعتقد أنه قد تم دحض النظرية الماركسية. إن ما حدث إنما يحتم إعادة فحص بعض مفاهيمها، لكن ذلك لا يعد طارئاً على الماركسية، فهي كنظرية تاريخية وديالكتيكية تشترط ذلك. من جهة أخرى، يسهل علي تعداد مفاهيم ماركس الحاسمة التي تم تعزيزها عبر تطور الرأسمالية: تركيز القوى الاقتصادية، اتحاد القوتين السياسية والاقتصادية، تعاظم مدى تدخل الدولة في الاقتصاد، انخفاض معدل الربح، الحاجة إلى سياسة امبريالية جديدة من شأنها استحداث أسواق جديدة وفرص

تراكم أشمل لرأس المال، وما إلى ذلك. هذه قائمة رهيبة تحدثنا الكثير عن الماركسية.

ماجي: بودي أن أجادلك في كل ذلك، ولكن يتعين عليّ ألا أترك نفسي على هواها.

ماركوز: ولم لا؟

ماجي: لأن الهدف من هذا الحوار هو تبيان وجهة نظرك بخصوص الكثير من القضايا، ولو أقحمنا أنفسنا في الجدل حول ما ذكرت، لما تسنى لنا ذلك. لكنني لن أترك ملاحظاتك تمر دون تعليق، فأنا أختلف معك كلية تقريباً بخصوص مترتباتها. تقول إن تركيزاً متعاظماً قد حدث في القوة الاقتصادية، ولكن ذلك إنما حدث عبر استحداث شركات تضامنية، فلقد انتشرت ملكية رأس المال أكثر من أي وقت مضى. حقاً لقد حدث اتحاد بين القوتين السياسية والاقتصادية، ولكن النصيب الأعظم من عملية صنع القرار في الديمقراطيات الغربية إنما يقوم به ممثلون سياسيون تم اختيارهم مباشرة من قبل الناس.

ماركوز: مفهوم الشركات التضامنية هو أحد المفاهيم الأساسية في الماركسية الإصلاحية، وهو مفهوم كان استعمله أول من استعمله انجلز. لقد اعتبرت هذه الشركات ـ بملكيتها الشاملة ـ مجتمعاً اشتراكياً، لكننا نعلم اليوم أن الأمر ليس على هذه الشاكلة. في الشركات متعددة الجنسية مثلاً لا يتحكم المساهمون في سياستها. ليست الملكية الأمر الوحيد المهم، فالأمر الأكثر خطراً هو التحكم في القوى المنتجة. هل تعتقد أن السياسيين يتخذون القرارات بأنفسهم كأفراد أحرار؟ أليست هناك علاقة بين صناع القرار وقوى المجتمع الاقتصادية العظمى؟

ماجي: صحيح أن المصالح الاقتصادية الخاصة لا يسيطر عليها السياسيون؛ على العكس تماماً، فإن تلك المصالح هي التي تؤثر باستمرار عليهم. ولكن يتعين علينا أن نترك كل ذلك ونعود إلى مدرسة فرانكفورت. في ملاحظاتي الاستهلالية ذكرت اثنين من أعضائها، ومن المثير أن نسمع منك عنهم كأفراد، فأنت تعرفهما جيداً.

ماركوز: كان هورك هايمر مديراً للمدرسة. لم يكن فحسب فيلسوفاً وعالم اجتماع مقتدراً، بل كان أيضاً مديراً مالياً ممتازاً قادراً على الاهتمام بالشؤون المالية للمؤسسة في فرانكفورت والولايات المتحدة. كان رجلاً ذكياً؛ لم يُكتب شيء في دوريات المؤسسة دون أن يناقش معه. أدورنو عبقري، فلم أر شخصاً مثله على دراية متكافئة بالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والموسيقى، وكل شيء آخر. لقد كان مدهشاً حقاً. حين يتحدث يكون بمقدورك نشر أقواله دون تنقيح، فهي تصلح للنشر مباشرة. ثمة أشخاص آخرون تم إغفالهم أو نسيانهم بطريقة مجحفة: ليو لونثيال، ناقد المؤسسة الأدبي، فرانز نيومان، فيلسوف القانون، وأوتوكر شهاير الذي كان أيضاً عالماً في فلسفة القانون. أذكر أيضاً هنري قروسمان وهو مؤرخ واقتصادي ممتاز. لقد كان أكثر من قابلت من الاقتصاديين الماركسيين تطرفاً؛ لقد تنبأ بأن الرأسمالية سوف تنهار في سنة بعينها.

ماجي: تماماً كقساوسة العصور الوسطى الذين تنبؤا بنهاية العالم.

ماركوز: الأكثر أهمية نسبة لعمل المؤسسة الاقتصادي هو فردريك بولك، الذي أعتقد أنه أول من جادل بأنه ليست هناك مبرات اقتصادية

مقنعة لإنهيار الرأسمالية. أيضاً فقد قام بطرح تحليل نقدي للوضع الرأسمالي: أسسه وأبعاده التاريخية.

ماجي: تتعين إحدى نقاط التحول الفكري الذي أسهمت في استحداثه ـ مقتفياً خطى لوكاش ـ في حركة التوكيد على كتابات ماركس الناضجة عبر الرجوع إلى أعماله الأقدم عهداً، حين كان متأثراً بهيجل. لقد نتج عن تلك الحركة اهتمام مستمر بمفهوم الاغتراب الذي أعتقد أن هيجل هو الذي استحدثه ثم قام ماركس بمنحه مغزى جديداً. عقب ذلك تم إغفاله في الفكر الغربي لما يربو عن نصف قرن، إلى أن قمت بدور فاعل في بعثه من جديد. من المثير أن نستمع إلى ملاحظاتك في هذا الخصوص.

ماركوز: هذه قصة معقدة جداً. الاغتراب عند ماركس مفهوم اقتصاد ـ اجتماعي، وقد كان يعني أساساً (وفي هذا إيجاز مخل) أن الرجال والنساء الذين يخضعون لسيطرة الرأسمالية عاجزون في أعمالهم عن تحقيق قدراتهم وحاجاتهم البشرية الفردية؛ ولأن هذا الأمر راجع إلى طريقة الإنتاج الرأسمالي نفسه، فإن تغييره رهن باستحداث تعديل جذري في تلك الطريقة. في الوقت الراهن تم مط هذا المفهوم إلى حد أفقده محتواه الأصلي كلية، وهكذا تم تطبيقه على كل أنواع المشاكل النفسية. على ذلك، ليست كل مشاكل الفرد السيكولوجية، كعلاقته بصديقته، راجعة إلى طريقة الإنتاج الرأسمالية.

ماجي: تعتقد إذن أن الفكرة تم تتفيهها.

ماركوز: نعم وثمة حاجة إلى ترميمها.

ماجي: على اعتبار أنها تظل ـ بدلالتها الأصلية ـ تستحوذ على أهمية أساسية.

ماركوز: تماماً.

ماجي: تحدثنا حتى الآن ـ بطريقة سلبية ـ عما تناوئه مدرسة فرانكفورت؛ تحدثنا عن نقدها للماركسية ـ على الأقل بشكل متضمن ـ وعن نقدها للرأسمالية. ولكن ما الذي تدعو إليه؟ وإذا كانت الاجابة تستدعي وصف المجتمع ككل بطريقة لا يتسع لها هذا المقام، فدعني أسألك عن إسهامات مدرسة فرانكفورت الإيجابية.

ماركوز: سوف أبدأ بالأسهل: إن أحد إسهاماتها الإيجابية الحاسمة إنما يتعين في تنبؤها وفهمها للفاشية، في علاقتها بالرأسمالية. الإسهام الثاني، وهو إسهام اعتبره هوركهايمر علامة لمدرسة فرانكفورت فارقة، يكمن في نهجها المتكامل في دراسة مشاكل العصر الاجتماعية والسياسية الخطرة؛ إنه نهج يتجاوز تقسيم العمل الأكاديمي، فهو يوظف علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة في فهم عملية تطور مشاكل العصر. فضلاً عن ذلك، قامت بما أجده أكثر إسهاماتها إثارة، أعني تحديد طبيعة العطب الذي أصاب الحضارة الغربية، تلك الحضارة التي تشهد ـ وقت بلوغها أوج التقدم التقني ـ اضمحلالاً في التطور البشري: اللاإنسانية، الوحشية، التعذيب وسيلة عادية للتحقيق، التطور الهدام للطاقة الذرية، تسميم الغلاف الحيوي، وما إلى ذلك. كيف حدث كل هذا؟ لقد عدنا إلى التاريخ الاجتماعي والفكري، وحاولنا تعريف التفاعل القائم بين المقولات التقدمية والمقولات الرجعية في تاريخ الفكر الغربي، خصوصاً في عصر التنوير الذي يعتبر عادة أحد

مراحل التاريخ التقدمية. لقد حاولنا فهم هذا الاتحاد العنيد بين الموقفين التحرري والاضطهادي.

ماجي: هذه الصورة التي رسمتها لمجموعة من الماركسيين استحوذ عليهم السؤال عن العطب الذي استشرى في الحضارة الغربية إنما تقترح علم سياسة لخيبة الأمل. إنها تبدو مؤسسة على خيبة أمل لا في الماركسية نفسها بل في الواقع الاجتماعي، كفشل الطبقة العاملة في أن تكون أداة ثورية فاعلة على سبيل المثال. هل ثمة ما هو خيب ـ أملي أو تشاؤمي في فلسفة فرانكفورت؟

ماركوز: إذا كنت تقصد بخيبة الأمل خيبته في الطبقة العاملة، فأنا أنكر ذلك. ليس من حق أحد منا أن يلومها على ما تقوم به أو على ما تحجم عن القيام به. على ذلك ثمة خيبة من نوع آخر، لكنها تبدو موضوعية، وأعني بها تلك الناجمة عن كون الثروة الاجتماعية الهائلة ـ التي تم إحرازها في الحضارة الغربية أساساً كإنجاز للرأسمالية ـ قد وظفت في الحول دون، عوضاً عن، تشييد مجتمع بشري أكثر جدارة بالاحترام. إذا كنت تسمي هذه خيبة أمل، فأنت محق، لكنها كما ذكرت موضوعية وفوق ذلك مبررة.

ماجي: افترض أنه بمقدور المرء أن يقول إن مهمة فلسفة فرانكفورت الأساسية كانت تعينت في البحث في سبب وكيفية حدوث تلك الخيبة.

ماركوز: تماماً.

ماجي: هذا يعني أن مشروعها كان نقدياً.

ماركوز: بكل توكيد، ولذا توصف أعمالها أحياناً بالنظرية النقدية.

ماجـي: عني أعضاء هذه المدرسة خصوصاً ومنذ البداية بعلم الجمال، الأمر الذي يميزها عن معظم الفلسفات الأخرى، لا سيما معظم الفلسفات السياسية. لقد كتبت الكثير عن الأسئلة الاستاطيقية في الأعوام الأخيرة، فلماذا وجدتم في علم الجمال موضع اهتمام خاص؟

ماركوز: لقد آمنت كما آمن أدورنو - الذي اقترب منه كثيراً في هذا الخصوص - أن في الفن والأدب والموسيقى يتم الإفصاح عن رؤى وحقائق غير قابلة لأن يباح عنها بأية طريقة أخرى. في الشكول الجمالية تفتح آفاقاً جديدة يتم كبتها أو تحريمها في الواقع؛ إنها آفاق صور الوجود البشري والطبيعي التي لا تكبلها أغلال معايير الواقعية القمعية بل تكافح في سبيل تحقيقها وتحريرها وإن اقتضى الأمر الاستشهاد من أجلها. إن مفاد رسالة الفن والأدب - كما عبرت عنها - هو أن العالم هو كما اختبره عشاق كل الأزمان، كما اختبره الملك لير وانطونيو وكليوبترا. بكلمات أخرى، فإن الفن يحدث قطيعة مع مبدأ الواقعية الذي تم تكريسه ويستثير في ذات الوقت مختلف صور الانعتاق.

ماجـي: يرتبط هذا بتوكيدك في البداية وجوب فهم الاشتراكية على اعتبار أنها تتحدث عن نوعية مختلفة من الحياة ولا تقتصر فحسب على الجانب المادي. إذا نظرنا للأدب كمستودع للقيم الجديدة، فإن ذلك يعني أنك لا ترى فيه مجرد نقد للمجتمع القائم أو مجرد أداة ثورية كما يفعل الكثيرون من نقاد الأدبيات الماركسية.

ماركوز: الأدب الأصيل يقوم بهاتين المهتين على نحو مزدوج. إنه يشكل من جهة إدانة للمجتمع القائم ويشكل من أخرى وعداً بالتحرر. ليس بمقدور أحد أن يطرح تفسيراً ملائماً للعمل الأدبي وفق معيار صراع الطبقات أو علاقات الإنتاج.

ماجي: كما لاحظت لتوي، هذا مجال تعنون به في الوقت الراهن. ما المجالات الأخرى التي تعتزم مدرستكم الانشغال بأمرها في المستقبل القريب؟

ماركوز: لا أستطيع في هذا السياق سوى الحديث عن نفسي. إننا في حاجة إلى المزيد من الاهتمام بحركة تحرير المرأة، فأنا أرى فيها إمكانات هائلة. كل سطوة سجلها التاريخ كانت سطوة ذكرية، ولذا إذا قدر لنا العيش كي نشهد لا مساواة الرجل مع المرأة أمام القانون فحسب بل أن نرقب أيضاً سيادة الخصائص الأنثوية في المجتمع، كاللاعنف والتعاطف مع آراء الآخرين، فقد يكون ذلك إرهاصة مجتمع يختلف نوعياً؛ إنه نقيضة السطوة الذكرية بخصائصها العنفوية والوحشية. على ذلك، فإنني أعي تماماً حقيقة كون الخصائص الأنثوية مشترطة اجتماعياً.

ماجي: أفضّل أن أنهي هذا الحوار بطرح انتقاد أو انتقادين سائدين لأعمالك. أهمهما كنت طرحته قبل قليل: كونك تتشبث بمقولات فكرية تلتزم بها نظرية تم دحضها، أعني الماركسية، وبذا فإنك تستمر في رؤية ووصف كل شيء على غير حقيقته. ببساطة فإن العالم الذي تتحدث عنه لا يشبه العالم الذي نراه حولنا؛ إنه عالم يوجد فحسب في بناك الفكرية. هل لديك أقوال أخرى للرد على هذا الانتقاد؟

ماركوز: لا أعتقد أنه قد تم دحض الماركسية، فانحراف الواقع عن النظرية قابل لأن يفسر من داخل النظرية نفسها، وذلك عبر استحداث تطور داخلي في مفاهيمها.

ماجي: إذا كانت كل أوجه القصور التي تعترف بأن الماركسية تعاني منها لا تسبب رفضك إياها، فما الذي يكون بمقدوره أن يسبب ذلك؟

ماركوز: سوف تدحض الماركسية عندما يتسنى حسم الصراع بين الثروة الاجتماعية المتنامية باستمرار واستعمالاتها الهدامة داخل إطار الأنظمة الرأسمالية؛ عند ننجح في الخلاص من تسميم البيئة الحيوية، عندما يتحقق نشر رأس المال بطرق سلمية، عندما يتم رأب الصدع الناجم عن الفروق التي تميز الفقراء عن الأغنياء، عندما يوظف التقدم التقني في خدمة الحرية البشرية، عندما يحدث كل ذلك داخل إطار الرأسمالية.

ماجي: هذا يعني أنه لا شيء أقل من إحراز الرأسمالية للكمال يكفي لدحض الماركسية، الأمر الذي يعني عملياً أنك تقول باستحالة دحضها. ولكن ثمة انتقاد آخر أود أن أوجهه إليك. يقال عادة عن اليسار الجديد إنه نخبوي. هنا نجد جماعات صغيرة معظم أعضاؤها ينتمي إلى الطبقة المتوسطة وغالباً ما يكونون مثقفين معجبين بأنفسهم ومعزولين تماماً عن الطبقة العاملة. مع ذلك فإنهم يعتبرون أنفسهم طليعة الثورة، في حين يفترض أن تكون الطبقة العاملة قطب الرحى. فضلاً عن ذلك، فإن الطبقة العاملة الحقيقية ضد ثورية بشكل بيّن، فهي محافظة إلى حد ما، ومهما يكن من أمر فإنها تبعد بآلاف السنوات الضوئية عن اليسار الجديد.

ماركوز: أرفض تماماً مصطلح «النخبة»، فهو تعبير عن مازوخية يوجهها اليسار الجديد إلى نفسه. الجماعات التي تحدثت عنها ليست نخبوية بل أفضل تسميتها بالجماعات المحفِّزة التي استطاعت بفضل تعليمها وتدريبها أن تطور قدراتها الذهنية ونظريتها بعيداً عن عملية الإنتاج المادية. هذا أمر لا تصلح من شأنه الشعارات بل يستدعي عملية تغيير ذاتي. إنني لم أزعم إطلاقاً إمكان أن تحل

هذه الجماعات المحفزة محل الطبقة العاملة بحيث تقوم بالثورة عوضاً عنها. إنها جماعات مثقفة مهتمة أصلاً بالسياسة، لا التعليم السياسي فحسب. إن مهمتها الأساسية إنما تتعين في تطوير الوعي بطريقة مضادة للتحكم في الوعي الذي تقوم به القوى التي تم تأسيسها: إنها تكرس في النظرية والتطبيق إمكانات التغيير، لكنها بالتوكيد لا تحل محل الطبقة العاملة.

ماجي: يقال عادة إن كتابات مفكري مدرسة فرانكفورت ليست عصية على القراءة فحسب، لكنها ذات أساليب متورمة غير قابلة للفهم في بعض الأحيان. اعتبر أدورنو على سبيل المثال: لقد وصفته بالعبقري، لكنني لا أستطيع قراءته. يبدو لي أن هذا الأمر يشكل عائقاً هائلاً بين الأفكار التي تروج لها مدرسة فرانكفورت والعامة الذين تحاول أن تنشر أفكارها بينهم. هذا نقد جاد خصوصاً وأن الفلسفات البديلة قد تم تبسيطها من قبل كتاب أفضل. في الفلسفة التحليلية مثلاً ثمة تراث من الوضوح والفطنة أيضاً. لقد فاز برتراند رسل بجائزة نوبل في الأدب، وكذا فعل جان بول سارتر أشهر دعاة الوجودية. لهذا السبب تتاح لمن يقرأ الوجودية أو الفلسفة التحليلية فرصة قراءة نثر يُميز بوصفه أدباً. ولكن عندما نقرأ لأعضاء مدرسة فرانكفورت...

ماركوز: اتفق معك إلى حد. اعترف بأن هناك فقرات كثيرة كتبها أدورنو لا يتسع لي فهمها. ولكنني أود أن أذكر شيئاً عن تبريره لذلك. اللغة العادية، النثر العادي وحتى المعقد، تم اختراقها من قبل المؤسسة القائمة، وبذا أصبحت تعبر عن تحكم البنية المسيطرة في الفرد. لمعارضة هذا التيار يتعين عليك أن تشير في اللغة التي تستعملها إلى القطيعة مع فعل الإذعان. من هنا جاءت محاولة

التعبير عن هذه القطيعة عبر البنى التركيبية اللغوية، عبر النحو والمفردات وحتى علامات الترقيم. لا أدري ما إذا كان هذا التبرير مقبولاً، لكنني أكتفي بالقول بأن عملية تبسيط المشاكل المعقدة والمروعة التي نواجهها اليوم تتضمن خطراً عظيماً مماثلاً.

ماجي: اسمح لي في النهاية أن أطرح عليك سؤالاً شخصياً. لقد خضت تجربة تكاد تكون متفردة، فبعد أن أمضيت جل حياتك الطويلة أكاديمياً معروفاً فحسب في وسط تلاميذك وقرائك، أصبحت فجأة شخصية عالمية. هذا أمر مدهش حين يحدث لأي شخص، فكيف شعرت بذلك؟

ماركوز: من جهة استمتعت بذلك كثيراً، ومن أخرى شعرت أنني لا أستحقه. إذا كانت هذه هي نهاية حديثنا، فبودي أن أختمه بملاحظة وقحة... كلا، إنها ليست وقحة. دائماً عندما كنت أُسأل عن كيف يمكن أن يحدث شيء من هكذا قبيل كنت أرد بقولي إنني شخصية عالمية لأن الآخرين يبدون أقل جدارة بها مني.

ماجي: لم يكن بمقدور أحد توقع هذا الرد. افترض أنك لم تحلم أبداً بحدوث ما حدث.

ماركوز: إطلاقاً، بكل توكيد.

* * *

4) هيدجر والوجودية:

حوار مع وليام باريت

تقديم

تنتشر بين الحين والآخر فلسفة جادة فتصبح لظروف تاريخية أو اجتماعية موضة فكرية، حدث هذا للماركسية بين الحربين، نتيجة للثورة الروسية، وحدث بعد الحرب الثانية مع الوجودية في أوربا، نتيجة للاحتلال النازي.

عندما أتحدث عن فلسفة ما كموضة فكرية فإنني لا أعني فحسب انتشارها بين الأكاديميين بل بين كتاب من جميع الطوائف: الروائيين، كتاب المسرحيات، الشعراء والصحفيين، بحيث تسيطر على المناخ الثقافي كلية. في باريس ما بعد الحرب مثلاً ثمة إشارة مستمرة للوجودية على جميع الأصعدة، في المناقشات وفي دور الفن والصحافة الأكثر جدية، بل حتى في الصحافة ووسائل الترفيه الشعبي خصوصاً في الحانات والملاهي الليلية. أشهر شخصية ارتبطت بهذا التطور الفكري والاجتماعي هي شخصية جان بول سارتر. غير أن وجودية هذا القرن لم تبدأ في فرنسا بل في ألمانيا، والزمن لم يكن عقب الحرب الثانية بل الأولى، وعلى المستوى الفكري لم يكن سارتر أهم شخصيات هذه الحركة، بل كان هيدجر. عند طلاب الوجودية الجادين ثمة شبه إجماع على أن هيدجر، فضلاً عن خلفه سارتر، هو المفكر الأكثر عمقاً وأصالة. لذا سوف نقارب هذه الفلسفة في هذا الحوار أساساً عبر أعمال هيدجر، رغم أننا سوف نعرج على سارتر للتعرف على موضعه في الصورة العامة.

ولد مارتن هيدجر في جنوب ألمانيا عام 1889 وأمضى كل حياته في هذه المنطقة الصغيرة من أوربا. لقد تعلم على يدي هوسرل قبل أن يصبح مدرساً محترفاً للفلسفة. في عام 1927، عندما بلغ عمره ثمانية وثلاثين عاماً، قام بإصدار أهم كتبه «الوجود والزمان»، وقد قدر له العيش بعد ذلك ما يقرب من نصف قرن. عقب ذلك كتب الكثير، بعضه بالغ الأهمية، ولكن لا شيء ضاهى في ضخامته وجودته وعمق تأثيره ذلك الكتاب. إنه كتاب لا تسهل قراءته، غير أننا سوف نقوم بنقاشه مع من يبدو لي مؤلف أفضل مقدمة للوجودية للقارئ العادي: إنه وليام باريت، أستاذ الفلسفة في جامعة نيويورك ومؤلف الكتاب الممتاز «الرجل اللاعقلاني».

الحوار:

ماجي: لو حدثت شخصاً لا يدري شيئاً عن فلسفة هيدجر، وددت أن تعطيه فكرة أساسية عنه، فكيف تبدأ؟

باريت: أبدأ بموضعة هيدجر ضمن السياق التاريخي، لكنه سوف يكون سياقاً أشمل من ذلك الذي أشرت إليه؛ إنه سياق يقاس بمعيار القرون لا معيار العقود. سوف أختار سياق عصر الفلسفة الحديثة بوجه عام، بدءاً من ديكارت في القرن السابع عشر. لقد كان ديكارت أحد مؤسسي العلم الجديد، الذي نسميه اليوم بالعلم الحديث، والمخطط الذي وضعه للشروع في تأسيس هذا العلم اشتمل على ثنائية غريبة بين الوعي من جهة والعالم الخارجي من أخرى. العقل وفق هذا المذهب يخطط الطبيعة تحقيقاً لمقاصد كمية - القياس والحساب - وتوطئة لتحقيق المقصد النهائي: معالجة الطبيعة. في ذات الوقت الذي يقوم العقل بذلك، تكون

الذات البشرية في مواجهة الطبيعة. على هذا النحو تنبثق ثنائية حاسمة بين العقل والعالم الخارجي. تقريباً كل فلسفات القرنين والنصف التالية عملت على التكيف مع الإطار الديكارتي. ولكن في بداية هذا القرن نجد ثورة ضد ديكارتية انبثقت ببطء عبر مختلف الأشكال والمدارس الفلسفية في بريطانيا وأوربا وأمريكا. هيدجر هو أحد المتمردين ضد ديكارت، وفي هذا التمرد نعثر على مكمن مذهبه. من هنا أبدأ في تعليم من يود التعرف على فلسفة هيدجر.

ماجي: تقر إذن ـ في نقطة مبتداك ـ أنه مع ظهور العلم الحديث، الذي كان القرن السابع عشر عصره الذهبي، شرعت ثقافتنا في افتراض أن الواقع الكلي مقسم بين مدرِكين ومدرَكين، بين موضوع ومادة. ثمة كائنات بشرية (وربما الله أيضاً) ترقب العالم، وثمة عالم تتم مراقبته. هذه الثنائية، هذا الافتراض الخاص بتقسيم الواقع، أصبح سائداً في تفكيرنا سيما الفلسفي والعلمي. ولكن خلافاً لما يفترض معظم الناس في الغرب، فإن هذه الرؤية للواقع يختص الغرب بالالتزام بها خصوصاً في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة.

باريت: إنها رؤية غير مريحة، فنحن بدلالة ما لا نعيش وفقها. إنني لا أعتبرك عقلاً يتصل بجسد، ولا أعتبر وجودك ـ أثناء حديثي معك ـ موضع شك، أو أمراً استنبطه استنباطاً. الاعتقاد في وجود مواجهة بين العقل والعالم الخارجي على هذه الشاكلة مخالف لطريقة شعورنا العادية بالأشياء. لهذا السبب يمكننا فهم التمرد الذي حدث ضد الثنائية والذي يعبر عن إحدى سمات فلسفة القرن العشرين. لقد كانت لهيدجر استراتيجيته الخاصة في

التمرد، إذ تراه يبدأ من المواقف التي نتعرض لها بالفعل. أنت وأنا نعيش معاً في نفس العالم؛ سوف أشرع في تقديم فلسفة هيدجر عبر مفهوم «الوجود في العالم» الأساسي. قد تجعلنا لفظة «الوجود» ننكص على أعقابنا، فهي تبدو متكلفة، ولكن يتعين أن نفهمها وفق دلالتها الدنيوية العادية. إننا نبدأ بالدلالة التي توجد بها الكائنات البشرية مادياً في هذا العالم، ومن هنا نبدأ في ممارسة فعل التفلسف.

ماجي: يتعين عليّ أن أقول إنها بداية مناسبة. إن فكرة كون الواقع مقسماً بين كينونات تنتمي إلى نوعين مختلفين كلية لا تبدو لي فكرة طبيعية؛ إنها فكرة أحتاج إلى تعلمها في المدرسة. خبراتنا كأفراد تتسق مع ما تقول أكثر من اتساقها مع هذه الفكرة الغريبة. إننا نبثق من لا وعي الطفولة المبكرة لنجد أنفسنا كائنات في هذا العالم. إننا فحسب نجد أنفسنا هناك، ومن هنا نبدأ.

باريت: ما أن تُثبّت في هذا العالم حتى تصبح مهمة الفلسفة مهمة وصفية. إن الفيلسوف يروم فحص ووصف مختلف الأنماط التي نعيش وفقها في هذا العالم. نهج هيدجر هنا يختلف إلى حد ما عن نهج المتمردين ضد ديكارت، من أمثال مور الذي استحوذت عليه مشاكل المعرفة والإدراك. اعتبر مقالته ذائعة الصيت عن «إثبات وجود العالم الخارجي». لقد قرأت أصلاً أمام أعضاء الأكاديمية البريطانية، إن لم تخني الذاكرة، ومبلغ ظني أن الحاضرين لم يعتقدوا أن وجودهم الحقيقي في القاعة وهم يستمعون إلى مور كان متوقفاً على حصولهم على إثبات يبرهن على ذلك الوجود. ليس بمقدور المرء أن يطرح سؤالاً ابستمولوجياً كهذا ما لم يكن

موجوداً أصلاً في العالم. إن حصولك على تذكرة لدخول العالم لا يرتهن بأية حال بقدرتك على حل ألغاز ابستمولوجية . إن نظرية المعرفة نشاط ذهني نمارسه بوصفنا كائنات في هذا العالم.

ماجي: هل تتضمن تسمية هذا المذهب بالوجودية ما مفاده أن الفلاسفة الوجوديين يعتبرون وجودنا في العالم أطروحة لأكثر المشاكل الفلسفية أهمية.

باريت: إنها مشكلة بمعنى أنه يتعين علينا أن نتغلب عليها؛ لكن الوجود في العالم معطى وليس مشتقاً. المشكلة إنما تكمن في تحديد خصائص هذا الوجود بطريقة وصفية. من المهم أن نوكد أن مقصد هيدجر كان وصفياً ولم يكن ميتافيزيقياً تأملياً؛ إنه لا يطرح نظرية مجردة عن ماهية الواقع النهائية.

ماجي: هل تصدّق على التلخيص التالي لما ذكرت؟ العلم الغربي، التقنية، الفلسفة، والمجتمع نفسه، تطورت بطريقة بعينها عبر القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة جزئياً لأن تطوراتها ارتبطت ببعضها على نحو وثيق. لقد كان شاغل الرجل الغربي الشاغل هو قهر الطبيعة، الأمر الذي اضطره إلى رؤيتها بطريقة بعينها، كما لو أنه السيد وكما لو أن الطبيعة خادمة له: إنه الذات والطبيعة هي الموضوع. عن هذا نتج انقسام في رؤية الرجل الغربي للواقع، وقد استشرى هذا الانقسام في كل فكره، علمه وفلسفته، ووفق هذه الرؤية تبوأت مشكلة المعرفة مركز الصدارة: ما الذي نعرفه؟ وما معنى أن نعرف؟ وكيف نستطيع أن نعرف أننا نعرف؟ وهل نحن على يقين مما نعرف؟ هذه هي الأسئلة المركزية في التراث الفلسفي الذي خلف ديكارت. لكن هيدجر ليس مهتماً أساساً بهذه الأسئلة، فلم يكن معنياً بماهية المعرفة بل شغلته ماهية الوجود. ما

الذي يعنيه أن توجد؟ ما هذا الوجود الذي نجد أنفسنا فيه أو معه؟

باريت: تماماً.

ماجي: من المنطقي إذن أن يبدأ هيدجر أبحاثه بتحليل نمط الوجود الذي لدينا به أكثر الخبرات مباشرة، أعني وجودنا. في الجزء الأول من كتابه «الوجود والزمان» نجد تحليلاً مضنياً للإدراك الذاتي الواعي، لمعرفتنا المباشرة لوجودنا في أكثر صوره أولية. هذا هو الجزء الذي يسميه «بالتحليل الوجودي». قد يُفترض أنه بسبب كون الخبرة مباشرة فإنها غير قابلة للتحليل، لكن هيدجر ينكر هذا الافتراض عبر المزاوجة بشكل موفق بين نهجين في البحث: النهج الظاهراتي الذي يركز الاهتمام على الظاهرة وفقما يتم اختبارها، والنهج الكانتي الذي يستفسر عن اشتراطات الخبرة التي يرتهن حصولي على هذه الخبرة باستيفائها. على هذا النحو رام إماطة اللثام عن عملية الإدراك الذاتي الواعي عبر تحديد تياراته. وعلى اعتبار استحالة وجود إدراك للذات واعٍ دون الإحساس بوجود حوادث تحدث، استنبط وجوب مجالٍ للحوادث، هو العالم، الأمر الذي يعني أن الوجود غير قابل للإدراك ما لم يكن عالمياً. فضلاً عن ذلك، فإن كوننا مدركين لما نحن مدركين له إنما يحتم تورط وعينا فيه. في هذا السياق يستعمل هيدجر كلمة «Sorge» التي تترجم عادة بكلمة «الاهتمام»، ولكن لفظة «الانشغال» قد تعبر عن ترجمة أفضل. وأخيراً، فإن حدوث كل ذلك غير قابل للتصور ما لم تكن هناك استمرارية أو بعد زماني، ومن ثم تعين أن يكون الوجود زمانياً، وهكذا. كل بحث مضن وطويل ولكن المرء يشعر مع هيدجر ـ كما يشعر مع كانت ـ بأحساس مروع بأن

إدراكنا ينطوي على قصة مختلفة بالمقدور البحث فيها.

قد يقول من تابع حوارنا: «حقاً، كل هذا مثير، لكنه علم نفس استنباطي وليست فلسفة»، غير أن الهدف من أبحاث هيدجر ليس التعرف على سلوكيات البشر أو على فعاليات العقل ـ كما يقترح هذا الانتقاد ـ بل توضيح مفهوم الوجود عبر تحديد ما لا يقبل التحليل في وجودنا. هذه بالتوكيد مهمة فلسفية، بل إنني أجدها أكثر المهام الفلسفية فتنة. على ذلك فإنني ألاحظ أنه يعسر على بعض البشر فهم فلسفة هيدجر، ربما لأنها لا تتواءم مع أنماط التفكير التي غبرنا عليها. أما بالنسبة للفلاسفة، فإنها تعد عصية لأنها تستثير إشكالية تختلف نوعياً عن إشكالية المعرفة التي تعتبر مركزية في تراثنا، ومن ثم فإنها لا تنسجم مع هذا التراث.

باريت: حقاً إن إشكالية الوجود ليست إشكالية عادية، لكنني أود التوكيد أن حصول مشكلة المعرفة على حق الشفعة في قطب رحى الفلسفة لم يحدث إلاّ بعد ديكارت. لقد نوقشت من قبل فلاسفة أقدم عهداً، لكنها لم تتبوأ آنذاك مركز الصدارة. إن هيدجر يعتقد أنه يستسقى من معين النبع الأغريقي، خصوصاً في المرحلة التي سبقت سقراط.

ماجي: قلنا إن هيدجر قد حاول وصف الواقع الذي نجد فيه أنفسنا، أي حاول طرح تحليل وصفي لوجودنا في العالم. قد يتساءل رجل الشارع عن جدوى هذا التحليل؛ إننا نملك هذا الوجود، فها نحن ها هنا نعيشه، بل إنه كل ما نملك. كيف يمكن أن تكون هناك قيمة لوصف أكثر الأشياء ألفة لنا؟ ما الذي يكون بمقدور هذا الوصف أن يعلمنا إياه من أمور لم نكن نعرفها أصلاً؟

باريت: إنه المألوف الذي يتملص منا عادة في الحياة؛ إن آخر شيء نراه

هو ذلك الذي يقف شاخصاً أمام أعيننا. صحيح أن ملامح الوجود البشري التي يصفها هيدجر شائعة بطرق متعددة، ولكن عندما نستكمل تحليله سوف نراها بطريقة لم نختبرها من قبل.

ماجي: هل تعني أن ما يطرحه هيدجر هو تحليل للشائع والعادي والمألوف؟

باريت: نعم، ولكن كنقطة بدء فحسب، ثمة أيضاً توكيد على غير العادي، على العنصر غير المريح في الوجود الذدي يبرز على نحو غير متوقع. بودي أن أقارن هيدجر في هذا الخصوص مع فيلسوف آخر للشائع (بالمعنى العام للكلمة)، أعني ڤتنجشتين المتأخر. المقارنة مثيرة لأن ڤتنجشتين يعتقد أن مهمة الفلسفة هي فك عقد اللغة العادية بطريقة تمكن من مواصلة تحقيق مقاصدنا عبر مستوى فعال من الاتصال بالعالم. نستطيع وفق هذا أن نتخيل مع ڤتنجشتين إمكان اختفاء الفلسفة ومشاكلها حال تمكننا من فك تلك العقد. في المقابل نتحرك مع هيدجر على مستوى الواقع العادي، وفجأة تفغر فجوات أفواهها تحت أقدامنا.

ماجي: أتراك تتحدث هنا عن الموت؟

باريت: الموت هو إحدى تلك الفجوات.

ماجي: حدثني عن الآخر.

باريت: القلق والضمير، ولكن دعني أتحدث بداية عن الموت. تسألني: «كيف يمكن لأوصاف هيدجر أن تخبرنا عن أشياء لا نعرفها أصلاً؟»؛ إن وصفه للموت يتعارض مع أفكارنا العادية التي تحاول دوماً تجنب واقعية الموت. إننا نفكر دائماً في الموت بوصفه واقعة «في العالم»، شيئاً نقرأ عنه عندما تنعى إلينا وفاة أحد الأشخاص؛

إنه شيء يحدث للآخرين. حقاً إنه سوف يحدث لي، ولكن ليس الآن، وبذا يظل الموت هناك في العالم الخارج عني. الغريب هو أنني إذا توقفت لأفكر في الموت بوصفه موتي، سوف اكتشف أن موتي لن يكون واقعة في العالم بالنسبة لي؛ لن أعلم إطلاقاً أنني قد مُت.

ماجي: يقول ڤتنجشتين في أطروحته «إن الموت ليس حدثاً في الحياة، فنحن لا نعيش إلى اللحظة التي يتسنى لنا فيها اختبار تجربة الموت».

باريت: تماماً؛ إن لموتي أهمية بالغة بالنسبة لي، ومع ذلك لا يمكن له أن يكون حقيقة في عالمي. في عالمي الموت مجرد إمكان، لكنه إمكان حاضر باستمرار، فأنا قد لا أكون في أي زمان. هذا الإمكان ـ فيما يحدثنا هيدجر ـ يلغي كل الإمكانات الأخرى، وبهذا المعنى يعد الموت أكثر الإمكانات تطرفاً. ولكن ما أن تلاحظ أن هذا الإمكان ينفذ خلال لُحمة خبرتك حتى تهرب من حقيقته هلعاً أو تنهار. ولكن بمقدورك أيضاً أن تواجهه بأن تتساءل «في وجه هذا الإمكان ما جدوى حياتي؟». في هذه المرحلة من مراحل تفكير هيدجر تراه يتفق مع تولستوي في أن السؤال الأساسي الذي يتعين على كل إنسان ـ ومن ثم على كل فيلسوف ـ طرحه هو: «طالما أن هناك موتاً، ما المعنى الذي يمكن أن تنطوي عليه الحياة؟». هذا سؤال ننتهي إليه بشكل طبيعي نتيجة لمواجهة حقيقة علاقتنا بالموت، وهي حقيقة غريبة عن طريقة التفكير التي ألفها الناس وعن طريقتهم في التحدث عنه. الموت بوصفه إمكاناً داخلياً قائماً باستمرار يتخذ بعداً جديداً مقارنة باعتباره حدثاً في العالم.

ماجي: هذا يلائم مزاجي، رغم أنني ألفت تراثاً فلسفياً مغايراً. لدي شعور قوي افترض أنه ينتاب عدداً كبيراً من الناس بأن حياتنا العادية مبتذلة وتافهة، مألوفة أكثر مما يجب، ومع ذلك غامضة وغير عادية. لدي شعور أقوى بأن مواجهة الموت تفضي بالمرء إلى البحث عن معنى ما لوجوده. كيف أجاب هيدجر عن هذه الأسئلة عندما وصل إلى هذه المرحلة؟

باريت: ليست لديه إجابة، فهو يقتصر على الإشارة إلى بنية الوجود البشري كإطار يتعين أن تطرح ضمنه تلك الأسئلة. إنه يرينا كيف أن هذا بعد للوجود الإنساني تتعين مواجهته؛ الإجابة عن السؤال الذي يستفسر عن معنى الحياة التي نحياها يتوقف على الفرد. بهذه الدلالة، ليس لدى هيدجر علم للأخلاق.

ماجي: على ذلك، ثمة أفكار تنبثق بطريقة طبيعية بوصفها مركزية في فكره، ولديه الكثير لقوله بخصوصها. لقد أتيت على اثنتين منها، فهل لك أن تعنى بأكثرها أهمية. لقد وكد مثلاً أن إحدى سمات الحياة تتعين في حقيقة كوننا قد وجدنا أنفسنا هنا دون أن يستشيرنا أحد. لقد دفع بنا إلى هذا العالم، وعلى حد تعبير هيدجر، لقد قذفنا فيه.

باريت: إننا لم نقم باختيار والدينا. لقد ولدت لهذين الأبوين، في هذا الوقت بعينه، في مرحلة تاريخية، في مجتمع ما وببنية وراثية محددة، ومع ذلك يتعين علي أن يكون لي نمط خاص في الحياة. هكذا تبدأ الحياة البشرية برمية نرد. إن عارضيتها متجذرة في حقائق لا مناص منها؛ إنها «المعطاة» لنا ـ حتى نستعمل هذا المصطلح الابستمولوجي بدلالة انطولوجية.

ماجي: ومع هذا القذف، والعارضية الناجمة التي تسود كل حياتنا، ثمة

تناه لا مهرب منه، أليس كذلك؟ إن خبرة الحياة تستمر لفترة قصيرة. إننا لا نصحو في العالم ونجد أنفسنا هناك فحسب، ولكن ما أن نعتاد عليه حتى تتوقف الحياة ثانية. إن حقيقة كونها تتوقف مرعبة بالنسبة إلى معظم البشر، فكيف ينصحنا هيدجر كي نتكيف مع هذا التوقف؟

باريت: ليست هناك وصفات. مفاد الأمر هو أنه بغض النظر عن القرار الذي كيما تعطي لحياتك معنى، أو لتواجه الموت، يتوجب عليك أن تواجه الوضع البشري بطريقة أو بأخرى. إن هيدجر لا يقول ذلك صراحة، لكنه يقترح ضمناً أن الفلسفة بأسرها قد تكون استجابة لسؤال الموت. لقد لاحظ سقراط قبله أن الفلسفة لا تعدو أن تكون تأملاً في الموت، الأمر الذي قد نؤوله بشيء من التصرف على اعتبار أنه يعني أن المرء لا يتفلسف ما لم يواجه الموت. لو كنا كآدم نعيش في جنة عدن إلى الأبد، لسرنا متئدين نتأمل هذا الأمر أو ذاك، لكننا لن نقوم بتأمل أية قضية فلسفية جادة.

ماجي: أحد الأمور التي يواجهها هيدجر والوجوديون ـ ربما دون غيرهم من الفلاسفة ـ هو حقيقة أن وعينا بالموت تستثير القلق. إنها حقيقة مرعبة، والقلق في وجه تناهينا فكرة أساسية في الفلسفة الوجودية، أليس كذلك؟

باريت: بلى، وهي حقيقة يؤزر من حدتها كون الوجود يتضمن السير قدماً نحو مستقبل ينطوي على موتنا المحتم. هذا الأمر يفضي بنا إلى فكرة هيدجرية أساسية أخرى؛ كون طبيعة وجودنا مشحونة زمنياً، ومن هنا جاء عنوان كتابه «الوجود والزمان». إننا نبدأ وجودنا كمهمة فرض علينا الاضطلاع بأمرها. الوجود البشري

مستمر؛ إنه لا يكتمل بل يظل في حالة تكوّن متصلة (وهذه إعادة صياغة لعبارة قالها بوب). إننا مقحمون دائماً في مهمة خلق أنفسنا من نقطة بدئنا الواقعية والعارضة.

ماجي: ونحن نسير دائماً صوب مستقبل مفتوح.

باريت: نعم، فالمستقبل عند هيدجر هو الزمن المهيمن. إنه يرى الإنسان كمخلوق مستمر ومفتوح. إننا نصنع ساعات الوقت وأدوات قياس الزمن لأننا نخطط لاستعمال وقتنا. إننا نسلط الزمن على أنفسنا، وليس للحاضر عندنا معنى إلا لكونه يفتح آفاق المستقبل.

ماجي: ما أن بدأنا في الحديث عن القلق حتى وجدنا أنفسنا نتحدث عن الزمن. هل لك أن تعود إلى القلق الذي ذكرت أنه يشكل إحدى الأفكار الأساسية في الوجودية؟

باريت: في الثقافة الحديثة مر مفهوم القلق بمسيرة متنوعة. منذ عقود قليلة عندما أصدر أودن كتابه «عصر القلق»، أصبح القلق موضة. لقد عني البشر بقلقهم، وهذا مسلك ساذج، لأن القلق كامن في الموقف البشري، كما قلنا في نقاشنا للموت. ببساطة القلق هو الوجود البشري ـ في عارضيته ـ عندما يصل إلى مستوى الوعي؛ إنه عارضية الوجود تهتز عبرنا. ثمة موقف محدث آخر، نتج جزئياً عن كوننا مجتمعاً تقنياً يسيطر على أدوات بعينها، على عقاقير وأدوية من مختلف الأنواع؛ إننا نتخيل وجوب أن تكون هناك أجهزة نستطيع بضغط أزرتها الخلاص من القلق. إننا تحت وطأة وهم بأن القلق ليس شيئاً تتعين مواجهته والعيش معه. البديلان تعيسا الحظ، فالقلق ببساطة جزء من وضع الوجود البشري. في موضع ما يقرر هيدجر أن «هناك أنماطاً متعددة من

القلق، وفي أحد شكوله لديه سلامية القص المبدع». بكلمات أخرى، لو لم نكن قلقين لما كان بمقدورنا خلق أي شيء.

ماجي: محاولة الإنسان الهروب من قلقه لمراوغة واقعية فنائه تقودنا إلى فكرة وجودية حاسمة أخرى: الاغتراب. إننا نغض الطرف عن واقعيات وجودنا المرعبة ونحاول بالفعل تجنب العيش وفق تلك الواقعيات، وبهذا نبقى خارج إطار واقعية حيواتنا. الاغتراب ـ كالقلق ـ قضية عني بها الوجوديون كثيراً، وقد أساء كثير من الكتاب المحدثين فهم واستعمال هذين المفهومين.

باريت: هذا صحيح، والواقع أنه قد تم التلاعب بمفهوم الاغتراب إلى حد جعل الناس يشعرون بالضجر منه. على ذلك فهو أحد أكثر المفاهيم المحدثة عمقاً. لقد شغل به هيجل وماركس وشكل سمة أساسية في أدب القرن العشرين. إن حقيقة كوننا نمتلك حضارة تستحوذ على عدد هائل من وسائل المعلومات، فضلاً عن حقيقة كوننا تلاعبنا بلفظة «الاغتراب» إلى حد جعلها خلواً من المعنى، تصعد اغترابنا. إن حديثنا عن الاغتراب يزيد من اغترابنا.

ماجي: وبطبيعة الحال، فإن معالجة الأمور على هكذا نحو سبيل لعدم حملها محمل الجد، ومن ثم طريقة لتجنبها.

باريت: نعم؛ لكن الاغتراب يحدث في عدة مستويات. أحدها هو المستوى الذي نفقد فيه أنفسنا بحيث تتلاشى في ذات المجتمع اللاشخصية، وبحيث يُقبر المرء في دوره الاجتماعي.

ماجي: وكما يقول وردزوورث:

العالم معنا اكثر مما يجب،
متأخر ومبكر
بالكسب والإنفاق

نفقد قوانا، ليس لنا من الطبيعة ـ
فيما نرى ـ إلا القليل، لقد تخلينا
عن أفئدتنا.

باريت: ولكن ثمة نوع آخر من الاغتراب يشكل مشكلة حقيقية. سوف أعبر عنه بطريقة هزلية إلى حد ما، لكنك سوف تفهم ما أريد. ها أنا أهبط من السماء إلى لندن، لكنني لم أعثر تماماً على نفسي، فكل شيء يبدو غريباً.

ماجي: تشعر أنك منفصل عن الواقع.

باريت: نعم، فحين أسير في الشارع لا أرى سوى الغرباء. بعد يومين ربما سأشعر أنني في وطني. الاغتراب يعني أساساً أن تكون غريباً.

ماجي: كلنا يشعر بذلك في المدن الغريبة، لكن بعض الناس يشعرون بغربتهم في العالم بوصفه عالماً.

باريت: إنهم يقطنون جلودهم كغرباء.

ماجي: لقد تحسسنا بعض المفاهيم الأساسية في كتاب «الوجود والزمان»: الوجود، الزمان، الموت، القلق، والاغتراب. لكن الكتاب يتضمن أكثر من ذلك بكثير: كثير منه اصطلاحي أو عسير على أقل تقدير بحيث لا يلائم حواراً قصيراً كهذا. يبدو لي أن أكثره قيمة هو التحليل الظاهراتي للإدراك الواعي. هذا بحث أصيل بارع يعبر عن إنجاز عبقري. والواقع أن الكتاب بوجه عام يعنى بمفاهيم أساسية وبطريقة أصيلة حتى حين يقصر عن طرح الأجوبة؛ إن لكونه يوضح الأسئلة قيمة عظيمة. على ذلك، فإن هيدجر، شأنه في ذلك شأن كل من كتب فلسفة عظيمة في عهد الصغر، انتقل باهتماماتنا إلى مواضع أخرى. فبالرغم من أنه كان من المفترض

أن يتضمن كتابه «الوجود والزمان» مجلدين، فإن المجلد الثاني لم يصدر إطلاقاً، وبذا فإن ما لدينا مجرد نصف كتاب. لماذا لم يستكمل هيدجر مخطوطه؟

باريت: هذا موضع للنقاش والتخمين. الواقع أنه ترك مخطوط المجلد الثاني، لكنني أعتقد أنه لم يكن بمقدور هذا المخطوط أن يحدث فرقاً جوهرياً في عملية فهم فلسفته. أعتقد أنني أعرف ما أراد قوله فيه، فلقد قال بعضاً منه في كتابه عن كانت. ما حدث هو أنه في عام 1936 ـ الذي يعتبره أنصاره نقطة تحول في فلسفته ـ شعر بأنه قد ركز انتباهه على الإنسان أكثر مما يجب. لقد رأى أن فلسفته شكل قوي من شكول المذهب الإنساني، لكنها تعتم السؤال عن جذور الوجود البشري.

ماجي: هل تعني عالم الطبيعة، العالم المادي؟

باريت: إنني أعني الكون؛ بمعنى ما سوف يعتبر هيدجر نفسه أحد أتباع برمنيدس. لقد كتب عن هذا الحكيم اليوناني الذي آمن بفكرة «الكل واحد». لأول مرة في تاريخ الفكر البشري نحصل على مذهب مفاده أن الوجود ككل شيء يمكن لنا الاتصال به عبر تفكيرنا. لقد اعتقد هيدجر أننا في ثقافتنا الحديثة فقدنا هذه الجذور الكونية، وبذا انفصلنا عن الإحساس بعلاقتنا بالكل.

ماجي: لماذا نعزو ذلك إلى الثقافة الحديثة على وجه الخصوص؟ ألا يعد جزءاً من الوضع البشري؟

باريت: نعم، إنها جزء منه بمعنى أن الإنسان كائن يهرب من الحقيقة حتى في حال بحثها عنها. لقد احتج بارمنيدس ضد هذا الاغتراب السائد بين معاصريه، لكنني أعتقد أن أحد أسباب

حدوثه ـ خصوصاً في ثقافتنا المحدثة ـ هو أننا قمنا بتأسيس مجتمع تقني أكثر تعقيداً. نحن أكثر تورطاً في إطار الفهم البشري للأشياء، مما كان عليه أسلافنا. عندما أتيت إلى لندن كنت ملزماً بالاعتقاد في أنها مدينة مختلفة جداً عن لندن شكسبير التي كانت أقرب إلى الريف وكان بمقدور المرء أن يتجول في أرجائها على قدميه.

ماجي: إذن أمر موضعة الاغتراب في السياق التاريخي، بما ينجم عنه من اهتمام بعلامات الوضع البشري الفارقة في القرن العشرين، قد شرع في الاستحواذ على هيدجر بعد استكماله كتاب «الوجود والزمان».

باريت: هذا صحيح، لكن هيدجر المتأخر لم يكن نسقياً كما حاول أن يكون في ذلك الكتاب. لقد عني خصوصاً بمشكلة الشعر ومشكلة التقنية. لقد شعر أن إحدى مهام فلسفة هذا العصر هي التفكير فيما تشتمل عليه التقنية. التفكير المحدث أكثر سطحية وأقل أصالة مما يجب بخصوص هذه القضية. إنك تجد أناساً يتخذون موقفاً فجاً: إما مع التقنية أو ضدها. لكن هيدجر يرى أنه لا معنى لأي من ذينك الموقفين في هذه المرحلة التاريخية. إننا ملتزمون بها، وإذا طرحناها جانباً إنهارت كل حضارتنا. هذا جزء من مخاطرة وجودنا، جزء من رهاننا. من جهة أخرى ثمة حقيقة واجهت بها القنبلة الذرية الوعي البشري: للتقنية إمكانات متطرفة. من هنا أتى احتجاج الناس ضد التقنية بوصفها مصدراً للإزعاج المحلي: البطالة، التلوث، وما إلى ذلك. غير أن فكرة إمكان أن يدمر الإنسان نفسه أفصحت عن الإمكانات المرعبة التي ينطوي عليها المركب التقني. لقد عني هيدجر المتأخر بالتفكير في

موضعة أصول وجود الإنسان التقني عبر قدره التاريخي وفي تحديد المطاف الذي يمكن أن ينتهي إليه.

ماجي: كيف يتعلق انشغاله بالشعر بانشغاله بالتقنية؟ أتراهما عنده وجهين لذات العملة؟

باريت: نعم. ثمة نزوع في الفلسفة المعاصرة نحو تناول اللغة كحساب صوري، كأداة يمكن التلاعب بها والتحكم فيها. هذا نزوع ناجم عن التفكير التقني. الشعر عند هيدجر يشير إلى متطلبات الإرادة. ليس بمقدور الشاعر أن يريد كتابة الشعر؛ إنه يأتي إلينا، ونحن كقراء لا نستطيع أن نريد الاستجابة لما نقرأ من قصائد؛ علينا الامتثال للشعر وتركه يحدث أثره فينا. إن هيدجر يربط بين إذعان حضارتنا للتقنية والإرادة الفاوستية التي تصبح في النهاية إرادة تسلط. إن فرنسيس بيكون حين يقول إنه «يتعين علينا أن نجهد الطبيعة كيما نرغمها على الإجابة عن أسئلتنا» إنما يفصح بطريقة دراماتيكية عن تصديقه على النهج التجريبي. ولكن إذا توقفنا عن التفكير، وحتى إذا أجهدنا الطبيعة البائسة، فإنه يتوجب علينا أن نصغي إلى أجوبتها، أن نكون مستقبلين، وأن ننصاع إلى ما لديها.

ماجي: يعود بنا هذا إلى نقطة مبتداك؛ انفصال هيدجر عن الفلسفة الغربية. حتى الفلسفات الثورية الغربية ـ كالماركسية ـ تفترض أن قهر الطبيعة هو شغل الجنس البشري الشاغل. ولكن هناك فكرة هيدجرية أساسية تعارض هذا التيار؛ فالفهم الحقيقي لموقفنا وللواقع يتطلب عنده ألا نفرض أنفسنا على هذا الواقع بل يتطلب أن نجعل أنفسنا تستسلم إليه. هل ثمة أصول شرقية ـ بوذية أو هندوسية ـ لهذه الفكرة؟

باريت: إننا نعثر على تلك الأصول في كتابات هيدجر المتأخرة، بتلميحاتها إلى الطاوية والبوذية، بطريقة ما يشعر هيدجر دائماً أن الغرب يتعرض في هذه المرحلة التاريخية للمحاكمة. لقد وضعت إمكانات القنبلة الذرية هذه الفكرة نصب عينيه فأحس بوجوب أن يعنى بتلك الإمكانات بطريقة فلسفية. إن الحضارة التي تستهدف السطوة والتسلط قد تصاب في نهاية المطاف بالسعار، ولذا قد يكون هناك موقف يتعين علينا فيه التوقف عن توكيد أنفسنا والشروع في الاستسلام. ثمة ما هو شرقي في كل ذلك.

ماجي: لقد وجدت عمقاً وأصالة في رؤى هيدجر إلى حد يجعلني عاجزاً عن فهم كيف يتسنى لكثير من الفلاسفة الممتازين ـ مثل كارناب وبوبر وأير ـ أن يعاملوه بسخرية وازدراء. لقد رفضوا أعماله بوصفها خطابة هرائية جوفاء، متتابعات كلامية يعوزها المعنى، ليس فقط في نقاشاتهم بل حتى في كتاباتهم المنشورة. لكنني أعتقد أن مقدمة كتابه «الوجود والزمان» تكفي وحدها لتبيان عمق وروعة رؤاه. لماذا رُفض هيدجر على هذا النحو المزدري من قبل كثير من هؤلاء الفلاسفة المقتدرين؟

باريت: ليس بودي أن أبدي ملاحظات تستثير الاستياء بخصوص وضع الفلسفة، ولكن هناك نوع من الانحراف المهني. إننا في مواجهة تعتيم للرؤى، وفي مبلغ ظني أن مفردات هيدجر قد ساهمت في استثارة ذلك الرفض، فهي تصدم المشاعر، رغم أنك ستجده يكتب بألمانية سلسلة حين تقرأه باللغة التي كتب بها. إذا قارنت نثره بنثر هيجل سوف تجد أنه غاية في الوضوح، لكنني أخشى أن هناك محاباة في الفلسفة تجاه بعض المفردات المنتقاة. لقد ذكرت كارناب الذي درست على يديه عدة سنوات. والواقع أنني

شغفت بهيدجر لأعرف سر الجلبة التي أثارها حوله؛ أتراه سيئاً إلى الحد الذي يزعمه كارناب؟

ماجي: لقد لجأت إلى هيدجر بسبب هجوم كارناب عليه، فهل تعتقد أنه يمثل شخصية أعظم من شخصية كارناب؟

باريت: نعم.

ماجي: قبل أن نترك هيدجر أعتقد أنه من المهم أن نوكد التشوه الذي يعتري الصورة التي يرسمها لمذهبه معظم الفلاسفة التحليليين ويقومون بترويجها بين طلابهم. إنهم يتخيلون أنها ليست فلسفة إطلاقاً، في حين من البين أنها كذلك. يبدو أنهم يفترضون أنه معني بتبيان الكيفية التي يتعين علينا العيش وفقها، في حين أنه يتجنب القيام بذلك، تماماً كما أوضحت. إنهم يعتقدون أنه تقديري (معياري) في حين أنه تقريري (وصفي)، كما يعتقدون أن عمله تباه مفخم، رومانسي، خطابي، وغير منظم، في حين أن معظم كتابه يشتمل على تحليل وصفي مضن ومتئد كان بمقدوره أن يكون عملاً أكاديمياً خالصاً لولا أصالة وإثارة وأهمية المهمة التي اضطلع بأمرها. لذا فإن الازدراء الذي لقيه والتشويه الذي تعرض له من قبل الفلاسفة التحليليين إنما ينبئنا عن جهلهم. أعتقد أن هذا الأمر ـ وعلى المستوى الشخصي ـ قد أثار سخطه إبان حياته، ولم يحظ بغفرانه. بيد أن هيدجر لم يكن الشخصية الأساسية الوحيدة في تاريخ الفلسفة التي تعرضت للطعن. أحياناً يبدو أن هذا جزء من الثمن الذي يدفعه كل أصيل متطرف. ولكن دعنا نسير قدماً، إذ بودي أن أقحم في هذا النقاش شخصية أخرى، لقد وعدت في تقديمي بأن نقول شيئاً عن سارتر. لقد ذكرت أنه بالرغم من أن سارتر قد أضحى أكثر

الوجوديين شهرة، بل إنه الشخص الوحيد الذي يربطه معظم الناس بالوجودية، فإنه ليس بأصالة هيدجر. على ذلك، كانت لسارتر إسهاماته، فكيف تحدد خصائصها؟

باريت: شخصياً أعتقد أن بعضاً من روايات ومسرحيات سارتر أكثر أهمية من أي من أعماله الفلسفية. لكنه فيلسوف مقتدر. كتابه الفلسفي الأساسي هو «الوجود والعدم»، لكن هناك خطأ فادحاً في هذه التسمية، فالكتاب ليس على الوجود ولا العدم. إن سارتر لا يتعاطف مع الوجود، في حين أن هيدجر مشبع بالإحساس به. الواقع أن كتاب سارتر ميلودراما لنوعين من الوعي الديكارتي. هذا أمر متوقع، فسارتر فرنسي، وكل فرنسي ديكارتي حين يتم الضغط عليه إلى حد كاف. كل وعي من هذين الوعيين يقصر عن فهم الآخر. إنهما عقلان ذاتيان يسيء الواحد منهم تأويل الآخر. أنا - كذات - أفرض نفسي عليك وأجعلك موضوعاً؛ وأنت تقوم بنفس المسلك. يستمر هذا الجدل الشيطاني من سوء الفهم وسوء التصوير إلى أن يستحيل علينا أن نتواصل بأمانة. هذا الكتاب الضخم معني إذن بإشكالية الإخلاص التي تعد مركزية في الأدب الفرنسي، بدءاً بمونتيج، ومروراً بموليير، وانتهاءً ببروست.

يتعين أكثر تعاليم سارتر شهرة وإيجابية في مفهوم الحرية. لقد ذاع صيت هذا المفهوم في عقول الناس لأنه يطرح لنا أكثر أبعاد الحرية شمولية. إن حريتنا ككائنات بشرية كلية ومطلقة، فلا شيء يحول دون قيامنا بسلوكيات متهورة في أية لحظة.

ماجي: أعتقد أنك تعني على سبيل المثال أنني حر الآن في سحق جمجمتك بمنفضة السجائر هذه، أو في القفز من سطح هذا

المبنى، أو في الرحيل عن لندن إلى الأبد. أستطيع، إذا أخترت، أن أفعل كل ذلك، ولن يقف أحد في طريقي. ثمة عدد لا متناه من مثل هذه السلوكيات. على ذلك، كل سلوك ممكن، مهما كان متطرفاً أو عنيفاً، نزوياً أو غير مألوف، وليس هناك من يستطيع منعي بقوة قاهرة. إن سارتر يوكد باستمرار كيف أننا نعجز عن مواجهة هذا البعد من واقعية موقفنا. عوضاً عن ذلك نتظاهر لأنفسنا بأننا مقيدون وأكثر عبودية مما نحن عليه. نتيجة لذلك نسمح لأنفسنا بأن نكون أكثر إذعاناً للعرف ولمعتقدات الآخرين. إننا نتيح لأنفسنا نزراً أقل من الخيال في طريقة عيشنا، ومن ثم نزراً أقل من الحرية من ذلك الذي نستطيع استعماله على نحو خلاق.

باريت: أمثلتك رائعة لأنها تشير إلى أوضح مواضع الريبة في مذهب سارتر. في أية مرحلة تصبح هذه الحرية الكلية والمطلقة مَرَضية، هدامة للآخرين، وهدامة للذات؟ تقليدياً أرتبطت الحرية بالمسؤولية وبودي الحفاظ على هذا الرباط. حقاً إن العرف يثقل كواهل البشر ويعوق إمكاناتهم التحررية، لكننا قد نكون بالغنا في توكيد هذه العوائق. أولئك الذين يعوقهم العرف عادة ما تعوزهم الأصالة الشخصية، وكثير ممن يسخرون من العرف ليس لديهم ما يسخرون به. في الستينيات شاهدت عدداً كبيراً من الشباب يعارضون العرف، ويتبادلون العبارات الوجودية، وفي معظم الحالات كان نتاجهم سطحياً وزائفاً. لقد كان بمقدورهم أن يكونوا أكثر عمقاً لو أنهم اعتدوا ببعض الأعراف، بل إن بعضاً منهم انتهى إلى تدمير نفسه. ثمة قيم إيجابية في بعض الأعراف؛ اللغة نفسها عرف وليس في وسعنا التحاور في غيابها. إذا اتبعت

العرف وكان لديك قدر كافٍ من الأصالة، فسوف ينتهي بك المطاف بأن تكون لا عرفياً ولكن دون أن تكافح من أجل أن تكون كذلك. إن السؤال يتعلق بإحداث موازنة محكمة، غير أن سارتر يفضّل أن يكون متطرفاً. إذا راقبت خطابه سوف تجد أنه مستحوذ عليه ـ رغماً عن أنفه ـ بإمكانات الحرية الهدامة التي يوصى بها. إنه يخبرنا أن حريته الكلية تبعث على الدوار. إن الأمر أشبه ما يكون بالوقوف على جرف هار أستطيع أن أقذف نفسي منه إلى الهواء، فلا شيء يمنعني. إن صورة الحرية عند سارتر صورة للتدمير الذاتي.

ماجي: لكن سارتر محق في مسرحة كيف أن واقعيات الاختيار وإمكانات التحرر التي نمتلكها في الحياة أعظم بكثير مما نود مواجهته.

باريت: ليس لدي اعتراض على المسرحة؛ لكن السؤال ما إذا كان سارتر يمسرح جانباً من القضية أكثر مما يجب. اعتقد أن رؤية هيدجر في هذا الخصوص تتجاوز رؤية سارتر. إذا أردت أن تعثر على حريتك في أي مكان، فإنه يتعين عليك في النهاية أن تجدها في واقع الحياة اليومية. بعد أن تقوم بقفزة الحرية الفردية الرائعة (وأنا أعتقد أنه من الخطأ أن نقصر قضية الحرية على مستوى السلوك الفردي) سوف يتعين عليك أن تهبط ثانية إلى أرضية اليومي. إنك تسافر إلى تاهيتي لتبدأ حياة جديدة، لكنك تحمل معك ذاتك القديمة، والمرء الذي يقذف نفسه في خيار نزوي قد يكون اتخذ قراراً خاطئاً بالنسبة له كفرد. في تلك الحالة، سوف يظل بالعمى الذي بدأ به، رغم الحرية التي يبدو أنه مارسها، ولذا فإنه ليس حراً. الحرية الأساسية عند هيدجر هي حريتنا في أن ننفتح على

الحقيقة التي تعد حرية السلوك نسبة إليها نتيجة ثانوية. ما جدوى سلوكنا إذا كنا لا نعرف؟ إن الانفتاح على الحقيقة ليس أمراً يسيراً؛ هذا أمر بمقدور أي محلل نفسي أن يخبرك عنه. المريض النفسي عاجز عن رؤية حقيقة موقفه لأنه هو الذي يضع العوائق أمام بصيرته. كلنا قادر على تدمير انحرافات الإرادة عبر تشويه المواقف البشرية التي نواجهها يومياً. لا أصعب من التراجع وترك الأمور تجري على أعنتها والاكتفاء بمراقبتها على حقيقتها. يتعين علينا أحياناً التخلي عن توكيد ذواتنا المسعور، بكل تشويهاته الناتجة. إن كل ما كتبه هيدجر المتأخر هو في واقع الأمر هجوم على إرادة القوة التي تلوث الحضارة الغربية حتى على المستوى الشخصي.

ماجي: الفكرة إذن هي أنك تستطيع فهم حقيقة الواقع أو الطبيعة إذا جعلت نفسك بمعنى ما تذعن إليها.

باريت: نعم، وكما تذكر فإن الطبيعة تشتمل على الطبيعة البشرية، ولذا يتعين علينا أيضاً التوقف عن السيطرة على البشر، ليس فقط الآخرين منهم بل حتى أنفسنا؛ يجب علينا الكف عن السيطرة على حيواتنا الشخصية. إن التحليل النفسي يبين أنه بمقدور البشر شن الحرب على أنفسهم: الوعي ضد اللاوعي. قد تكون هناك مرحلة يتوجب علينا فيها التوقف عن إجبار ذلك الجزء من الطبيعة الذي يتعين في أنفسنا، مرحلة نذعن فيها إليها. الشيء الوحيد الذي يعده هيدجر لنا هو نوع من التفكير التأملي الذي يقول عنه إنه شديد القرابة بالشعر، فهو يتأمل الوجود عوضاً عن محاولة التحكم في الأشياء. قد يكون من شأن هذا الضرب من التفكير أن يفتح أمامنا أبعاداً غير تقنية للوجود.

ماجي: ولكن إذا أردنا الاستمرار في العيش في عالم تشيد فيه الجسور والمستشفيات وتجرى فيه العمليات الجراحية على الدماغ، فإننا نحتاج إلى مستوى بعينه من التقنية والتفكير التقني، فضلاً عن الأنواع الأخرى من التفكير.

باريت: تماماً، ولكن هذا هو مفاد فكرة هيدجر. أعداء التقنية تعوزهم الأصالة وليست لديهم رؤية واعية ومتبصرة للتاريخ، فالتقنية جزء من قدرنا وليس في وسعنا العيش بدونها. إنها بمعنى ما تشكل وجودنا، فما نكونه ككائنات بشرية محدثة هو جزئياً ما نكونه عبر التقنية. إن هذه الرؤية تعبر حقيقة عن تفكير عميق، رغم أنها تثير بعض الإشكاليات: إذا لم نقم بتدمير أنفسنا، فإن تقنية اليوم سوف تهجر وتبدو تافهة بعد قرن واحد من الزمان، تماماً كما حدث مع تقنية القرن التاسع عشر التي عاداها وهجرها الكثيرون . لكن ذلك يعني تغييراً في حياتنا لم يتهيأ له تفكيرنا. اعتبر قضية التلاعب الجيني والهندسة الوراثية؛ هل نحن مهيؤون لتحديد الشكول الوراثية التي نرغب في هندستها؟ قد ننجح في استحداث الأدوات التقنية التي تمكن من إنجاز هذا الأمر ونفشل في تطوير الحكمة البشرية التي تمكن من توظيفها في تحقيق مقاصد نبيلة.

ماجي: ولكن ما علاقة هيدجر بذلك؟ كيف يساعدنا في اختيار القرار المناسب؟

باريت: بأن يلفت انتباهنا إلى أنه بجانب التفكير التقني يتعين علينا أن نقحم أنفسنا في نوع آخر من التأمل. أتجول مساءً في غابة قريبة من القرية التي أعيش فيها وأفكر طوال تجوالي. بعد عودتي قد يسألني شخص ما عن المشكلة التي قمت بحلها وسوف أخبره

بأنني لم أكن أقوم بذلك النوع من التفكير. لقد كنت أتأمل، أوجه نفسي صوب نفسي وصوب الطبيعة. سوف أشعر بتحسن عافيتي عقب ذلك التأمل، لكن سائلي سوف يستغرب ما قمت به. سوف يقول إنني كنت أفكر لكنني لم أنجح في اعتبار أية إشكالية ولم أقم بحساب أي شيء.

ماجي: لقد أمضيت شخصياً وقتاً طويلاً غارقاً في مثل هذا التوجه إلى الذات، ولذا لم أكن في حاجة إلى إقناعي بقيمته. على ذلك، فإنه لا يكفي بذاته، وبالرغم من كل ما قلت، فإنني ما زلت أفتقد في هيدجر التعاليم الإيجابية، الأمر الذي يعبر عن وجه قصور في مذهبه. هل ثمة ضرورة في أن يكون الفهم الذي تنجزه الفلسفة للموقف البشري سلبياً محضاً؟ ألا يتعين علينا السلوك أو العيش بطريقة مختلفة؟ لو واصل هيدجر المسير، كما فعل اللاهوتيون الذين تأثروا به وكما فعل الرجل الغربي، بحيث انتهى إلى القول بأن التفسير النهائي للعالم هو أنه قد خلق من قبل الله، وبأن لله من خلقه للعالم ومن خلقه لنا مقاصد بعينها، وبأن الطريقة الصحيحة للعيش إنما تتعين في العيش وفق تلك المقاصد التي خطا الله في درب تمكيننا من معرفتها بعض الخطى، لكان هيدجر قد أنجز عملاً عظيماً؛ لكنه يتركنا نسير على غير هدى. إن المنظور الديني للعالم يعطي الرجل الغربي تفسيراً كونياً ونسقاً قيمياً، ومن ثم فإنه يحدد لهذا الرجل هدفاً. لقد أفقد الإلحاد كثيراً من الناس كل ذلك، فأصبحوا يعيشون في عالم لا معنى له ولا غاية ولا قيمة. إن المرء ليأمل من الوجودية أن تمنحه معنى لهذه الأشياء، ولكن يبدو أن هيدجر لا يقدم له يد العون.

باريت: هيدجر لا يستجيب لما تطلبه، لكنك تطلب الكثير، وأنا أرتاب

فيما إذا كان بمقدور أية فلسفة أن تلبيه. لقد ارتاب الناس في زمن ما في قدرة الفلسفة على طرح تعاليم إيجابية في شكل نسق متجانس من القضايا. ثمة توكيد مستمر من قبل مختلف المدارس الفلسفية مفاده أن الفلسفة مجرد نشاط توضيحي. تذكر عبارة فتنجشتين البسيطة والمدمرة: «إن الفلسفة تترك العالم على حاله»؛ إنها لا تعطينا معلومات جديدة ولا نظرية عن العالم. تلك كانت تركة كانت: الميتافيزيقا مشروعة طالما اعتبرت منظّمة لا مؤسّسة. وبطبيعة الحال ليس بمقدورنا أن نأمل من الفلسفة أن تقدم للجنس البشري شيئاً بحيوية الإيمان الديني. لقد عاش هيدجر في الفترة التاريخية التي عاش فيها أولئك الفلاسفة وكان يعي تماماً الحدود التي تفرضها تلك الفترة. لقد كان على الفلسفة آنذاك أن تضطلع بمهمة متواضعة. لدى هيدجر عبارة جميلة تقول: «إن على الفلسفة أن تهبط ثانية إلى جدب موادها». ما جدوى التعجل نحو أنساق فلسفية قبل الدراية بالأسئلة نفسها؟ سوف ننتقل من إجابة باطلة إلى أخرى؛ أنساق تسود لعقود ثم تنهار. لقد اختبرت في حياتي - منذ مرحلة الدراسة حتى الآن - ست فلسفات مختلفة، وها أنا أرقب رحيل آخرها. أما بالنسبة للدين، فيتعين علينا أيضاً أن نبدأ من نقطة البدء. يوكد هيدجر وجوب أن يعنى الفيلسوف بزمنه، بالعتمة التي تكتنف المرحلة التاريخية التي يعيش فيها. أعتقد أن ماثيو آرنولد هو الذي قال - وبطريقة تنبؤية - بأننا نعيش بين عالمين: عالم مات وعالم أضعف من أن يولد. هذه هي فكرة هيدجر أيضاً، لكنني سوف استشهد من أقوال الشاعر هيلدرلن: «نحن في زمن العتمة، بين آلهة رحلت وآلهة لـمّا تأت». لقد نشأ هيدجر نشأة كاثوليكية ودرس في

معهد لاهوت كاثوليكي ليصبح قسيساً. حين قرأ كتاب كانت « نـقـد العقل الخالص» اقتنع بفكرته التي تقرر عجز الإثباتات الفلسفية عن البرهنة على وجود الله. بعد ذلك انتقل إلى الجامعة حيث درس العلم الطبيعي لفترة وجيزة وانتهى به المطاف إلى دراسة الفلسفة. في النهاية فقد الإيمان الديني وقال عن نفسه إنه لا ـ إلَهيُّ، كما لو أن ذلك كان قدراً شخصياً عانى منه. لكنه في مقال متأخر قال «إن لا ـ إلهيتي قد تكون أقرب إلى الله من الفلسفة الإيمانية». لقد اعتقد بفكرة كانت التي تقرر أن الطريق إلى الله لا يكون عبر البراهين والإثباتات. يتعين أن تكون علاقتنا بالله مختلفة جذرياً عن الإيمان الذهني الخالص. إنه ليس مؤمناً ولا ملحداً، لكنه مفكر يمهد الطريق لرؤية جديدة في التدين.

ماجي: لست متديناً بالمعنى التقليدي، ولكن يبدو لي أن المشاكل الحاسمة تظل باقية بعد أن تعرفنا على أفكار هيدجر. لقد ألقى الضوء على ما أتينا على ذكره، لكنه تركنا نواجه حقيقة لا مناص لنا منها، أننا سوف نموت، وهي حقيقة تستثير فينا الحاجة العاطفية للعثور على معنى لحيواتنا. غير أنه لم يشر إطلاقاً إلى طبيعة هذا المعنى، ثمة حاجة إلى خطوة أخرى. إلى أين نذهب من هنا؟ إن فلسفة هيدجر لا تبدو لي محطة للتوقف. إنها تقريباً تقديم لنوع آخر من الفلسفة، لكنها ليست فلسفة.

باريت: إنها إعداد لفلسفة ولكن ليس بالمعنى الذي يعد وفقه كتيب في المنطق إعداداً لدراسة المنطق. الفلسفة التي يهيـؤنا لها فكره ـ فيما يقرر هو نفسه ـ قد تختلف عما لدينا لدرجة أننا قد لا نسميها فلسفة، تماماً كما اختلفت فلسفة الأغريق عن الوعي الذي سبقها. هل يعد هيدجر هنا حالماً؟ اعتبر الخلفية التالية: لقد

أنجبت الفلسفة علوماً، ولقد قدر للعلم وللتقنية أن تغيرا حياة الجنس البشري على وجه الأرض. هل لدى الفلسفة رؤية جديدة تلائم هذا المستوى المتفرد من الوجود التاريخي الذي وصل إليه الإنسان؟ قد يكون بمقدور هذا أن يفسر عجز الفلسفة الأكاديمية عن أسر اهتمام البشر العاديين. طالما استمررنا في التفلسف ضمن الأطر القديمة، فلن يتسع لنا سوى زخرفتها بالتفاصيل التقنية، وبذا فإنها سوف تصبح في النهاية تافهة. محتم على الجهد الذي يبذل الآن للعثور على طرائق جديدة في التفكير أن يكون استكشافياً، وكما ذكرت فإن هيدجر يفضل اعتبار نفسه مفكراً على الطريق. قد يبدو أحياناً أنه يسير متئداً، لكنني أفضل هذا الاتئاد المتروي عند هيدجر المتأخر. لا ريب أنه لم يكن بمقدوره أن يحدد نقطة الوصول، فذلك التحديد يتطلب أن يكون قد وصل إليها أصلاً. إن موقف التروي والانتظار يفرغ صبر من يود الحصول على نسق عظيم أو من يتعجل كي يقحم نفسه في جدل ديني. ولكن أي شيء آخر يتعين علينا القيام به؟

ماجي: في بعض من شكول الفن الحديث، الإحساس بالإنسان الذي يعيش في كون لا إله فيه إحساس مرعب. فعلى سبيل المثال، نجد في مسرحيات صموئيل بيكيت، كمسرحية، «في انتظار جودو»، تعبيراً لا يحتمل عن الإحساس بالعزلة واللامعنى كما يستشعره فرد يرى نفسه في عالم لا غاية له. الرعب الذي يجعل هذه المسرحية مؤلمة نفتقده في أعمال هيدجر.

باريت: من المثير أن تذكر مسرحية «في انتظار جودو». لقد أُخبرت بأن هيدجر قد شاهدها في ألمانيا وأنه قال في نهايتها: «لا بد أن هذا الرجل قد قرأ هيدجر». بالمناسبة التوكيد في العنوان على فعل

الانتظار، وهيدجر يقول إن فكره كله نوع من الانتظار. بيد أن الإمعان في هذا الانتظار يتضمن شهادة إثبات؛ نوعاً من التحقق والبحث. إن هيدجر لم يدخل الأرض الموعودة، لكنه قد يساعد الآخرين في الوصول إليها.

ماجي: في التحليل النهائي تبدو الوجودية لي ما قبل ـ دينية. إذا جست خلال هذه الفلسفة، فإنها سوف تتركك على عتبة الدين، أو بالأحرى في مواجهة خيار حاسم يعد الدين أحد بدائله. في النهاية، إما أن حقيقة كون ما يوجد يوجد تعني شيئاً، أو أنه لا شيء يستحوذ على أي معنى.

باريت: هذا صحيح؛ طالما عنيت الفلسفة بالمواقف النهائية الحاسمة، فإنها توجهك إلى المحيط الديني للوجود، بصرف النظر عن موضعك في ذلك المحيط.

* * *

5) فلسفتا ڤتـنـجشتـيـن:

حــوار مع آنتونــي كونتن

تقديم:

لا يختلف اثنان على أن أكثر الفلاسفة تأثيراً في بريطانيا في هذا القرن هما برتراند رسل ولودفيج ڤتنجشتين . رسل، فضلاً عن كونه فيلسوفاً عظيماً، كان شخصية ذائعة الصيت، فقد انغمس في الشؤون السياسية والاجتماعية جل حياته، كما عرفه الناس مذيعاً وصحفياً وناقداً اجتماعياً. والواقع أن الناس قد ربطوا بينه وبين أفكار عامة بعينها ونهج خاص في دراسة المشاكل الاجتماعية، رغم أنهم لم يعرفوا الكثير عن فلسفته. لقد كان أفضل فلسفته رياضياً واصطلاحياً ومن ثم لم تكن متاحة لغير أولي الاختصاص. ڤتنجشتين كان مختلفاً تماماً؛ لقد كان خبيراً في الفلسفة ولم يكن شيئاً خلاف ذلك. لم يشارك في الأنشطة العامة ولم يكشف النقاب عن نفسه حتى داخل وسط حرفته، كما أنه لم ينشر سوى القليل. لهذا السبب كان تأثيره ـ على قوته ـ محصوراً في الوسط الفلسفي. في وقت متأخر فحسب بدأ تأثيره يسري على مجالات الفكر المحيطة، فسمع به الكثير دون أن يعرفوا ما قام به ودون أن يدروا بعلة خطره. آمل أن يعمل هذا الحوار على توضيح أفكاره الأساسية، وأن يحدثنا قليلاً عن تأثيره. العبء الأساسي في هذه المهمة سوق يلقي على عاتق انتوني كونتن، عميد كلية ترنتون بجامعة اكسفورد التي درّس بها ما يربو عن عشرين عاماً.

ولكن قبل ذلك وكتقديم عام بودي أن أتحدث قليلاً عن

ڤتنجشتين الإنسان. لقد ولد في ڤيينا عام 1889 وتوفي في كيمبردج عام 1950 ، وكان أصبح مواطناً إنجليزياً في منتصف عمره. أبوه كان أحد أغنى تجار الفولاذ في النمسا، وجزئياً بسبب خلفيته العائلية شغف بالآلات فاهتم بدراستها. في البداية أرسله والده إلى مدرسة ليتخصص في الرياضيات والعلوم الفيزيائية، فغدا طالباً في الهندسة الميكانيكية، وعندما بلغ الرابعة عشرة من عمره ذهب إلى بريطانيا، إلى جامعة مانشستر، طالباً البحث في هندسة الطيران. هناك غرم بأسئلة ذات طبيعة فلسفية بخصوص أسس الرياضيات. قرأ كتاب رسل «مبادئ الرياضة» الذي كان بمثابة إلهام بالنسبة إليه، وما لبث أن أقلع عن دراسة الهندسة وذهب إلى كيمبردج لدراسة المنطق على يدي رسل. خلال فترة وجيزة قام بعمل اعتبره الناس منذ ذلك الوقت وحتى الآن عملاً عبقرياً، وعنه صدر الكتاب الوحيد الذي نشر إبان حياته: «الأطروحة المنطقية الفلسفية» التي يشار إليها عادة باسم «الأطروحة». صدر هذا الكتاب في النمسا عام 1921 وفي بريطانيا عام 1922 . كان كتاباً صغيراً أشبه ما يكون بالمقالة، لكنه يعد أحد أكثر الأعمال الفلسفية تأثيراً في القرن العشرين. على ذلك، وبينما كان هذا الكتاب يحدث تأثيره المعمق في السنوات التالية، تعاظم سخط ڤتنجشتين به، حتى اعتبره باطلاً بشكل أساسي، وهكذا أنتج ڤتنجشتين مذهباً فلسفياً جديداً يعارض مذهبه السابق. لم ينتشر هذا المذهب الجديد إبان حياته إلا في وسط طلبته في كيمبردج، ولكن عقب وفاته صدرت الكثير من الأعمال التي عملت على تجسيد أفكار هذا المذهب أهم تلك الأعمال هو كتابه «أبحاث فلسفية» الذي صدر عام 1953 وأحدث تأثيراً لا يقل فعالية عن تأثير أطروحته التي صدرت قبل ثلاثين عاماً.

هذه ظاهرة متفردة في تاريخ الفلسفة: أن ينتج فيلسوف عبقري

مذهبين فلسفيين لا يتسق الواحد منهما مع الآخر وإن أثر كل منهما في جيل بأسره. دعونا نعد إلى بداية القصة، إلى الأطروحة التي كتبت في العقد الثاني من هذا القرن، ونتابعها من هناك.

الحوار:

ماجي: الأطروحة كتاب صغير جداً يقع في أقل من ثمانين صفحة في طبعته التقليدية. ما المشاكل الأساسية التي حاول ڤتنجشتين حلها؟

كونتن: يمكن إيجاز المشكلة الأساسية في السؤال «كيف تكون اللغة ممكنة؟»، أي كيف يتسنى استعمالها في تحقيق مهمتها الحاسمة وفقما ارتآها ڤتنجشتين ألا وهي وصف العالم، تقرير الحقائق، الإخبار عما هو صحيح، وفي حالة فشلها، عما هو باطل.

ماجي: لن يرى كثير من الناس كيف أن هذا الأمر يشكل إشكالية، فنحن نعتبره أمراً مسلماً به إلى حد كبير. لماذا يتعين على وجود اللغة بهذا النحو أن يثير مشكلة فلسفية؟

كونتن: إذا نظر المرء إلى العالم بطريقة إحصائية سوف يجد أن عدداً هائلاً من أشيائه تتفاعل علياً بعضها مع بعض. الصخور تصطدم بالصخور، القمر يؤثر في المد والجزر... ولكن ثمة ظاهرة غير عادية: ثمة عناصر في العالم تمثل لنفسها ذهنياً عناصر أخرى في هذا العالم. استعمال اللغة والقدرة على فهمها هما ما يميزان الكائنات البشرية عن الأشياء الأخرى. إن اللغة تشكل الخاصية الجوهرية في حياتنا الداخلية؛ فمعظم، وإن لم يكن كل، اتصالنا مع أغيارنا يتم عبرها. إن ڤتنجشتين يطرح أسئلة واضحة إلى حد يفشل في استثارة الناس. حدث هذا مع نيوتن عندما تساءل بطريقة جدية عن علة عدم خروج الكواكب عن أفلاكها، وعن

سبب سقوط الأحجار عندما تكون حرة الحركة. إن أسئلة ڤتنجشتين من ذات النوعية الساذجة والأساسية.

ماجي: هل نستطيع طرح الإشكالية على النحو التالي؟ لدى البشر القدرة على التفكير والاتصال بعضهم ببعض، وبذا لدينا القدرة على التعامل مع أشياء ليست في متناول أيدينا. إننا نستطيع إنجاز ذلك جزئياً بسبب قدرتنا على استعمال اللغة. يثير هذا الأمر إشكاليتين: ما علاقة اللغة بالعالم؟ وما علاقة اللغة بالفكر؟ أعتقد أنك توافقني على أن هذين السؤالين يعدان أساسيين نسبة إلى ما تحاول الأطروحة القيام به؟

كونتن: نعم؛ لقد غبر الناس على طرح مثل هذه الأسئلة بطريقة تجزيئية، لكن روعة الأطروحة تكمن في كونها قد طرحتها بأكبر قدر من العمومية يمكن تصوره. لدى ڤتنجشتين أجوبة عن السؤالين اللذين ذكرت. هناك إجابة لا تبدو لاول وهلة شافية مفادها أن اللغة تمثل العالم عبر تصويره، فكما يقول ڤتنجشتين القضايا صور للحقائق. من جهة أخرى القضايا تعبيرات عن الأفكار. إنها عربات الفكر؛ إنها ما نفكر به.

ماجي: ثمة وجه آخر للعملة. إن كون ڤتنجشتين معنياً بتحديد ما يمكن للغة أن تقوم به يتضمن مشروع تحديد - ومن ثم رفض - الاستعمالات غير المشروعة للغة. إنه لم يكن يحاول فحسب تبيان ما تستطيع اللغة إنجازه، بل أيضاً توضيح ما تعجز عن تحقيقه.

كونتن: هذا جانب أساسي من المشروع الكلى وربما كان له النصيب الأوفر من حيث الأثر. لقد وكد ڤتنجشتين أن للغة تخوماً قابلة لأن تحدد، وهذا أمر تستلزمه فكرة دون اللغة أساساً وحرفياً

تصويرية في خصائصها. هناك حكاية معروفة عن سماع ڤتنجشتين عن استعمال بعض النماذج لتمثيل حوادث الطرق (في القانون الفرنسي حسب اعتقادي). آنذاك اختبر التجربة التي مرت بأرشميدس حين صرخ «لقد وجدتها»؛ الواقع أنه قال «لقد حصلت عليها: هذا هو جوهر اللغة». لقد وضع هذا الاقتناع الراسخ قيوداً جادة على اللغة. يتعين على اللغة أن تعكس الأوضاع التي تقحم فيها الأشياء، الأمر الذي وضع بدوره حدوداً على ما يمكن أن يقال. وعلى وجه الخصوص، فإن علاقة اللغة بالعالم غير قابلة هي نفسها لأن تمثل في اللغة أو تناقش عبرها.

ماجي: يشار عادة إلى نظرية ڤتنجشتين باسم «نظرية الصورة في المعنى»، وقد أكدت أن اللغة عنده تصويرية حرفياً. لكنني أعتقد أنه يصعب على معظم الناس أن يروا الدلالة التي تكون بها الجملة صورة للواقع، أو لأي جانب من جوانبه. هل لك أن توضح ذلك؟

كونتن: بالرغم من أن جمل اللغة العادية لا تبدو صوراً، فإن استحواذها على معنى يتطلب أن تكون قابلة للتحليل إلى فئة من الجمل الأولية الأساسية التي تعد بالفعل صوراً. تتكون هذه الجمل الأولية من أسماء ترتبط مباشرة بالأشياء التي نتحدث عنها، في حين تعكس طريقة ترتيب هذه الأسماء طريقة ترتيب تلك الأشياء.

ماجي: دعنا نتأكد من وضوح هذا الأمر. لقد اعتقد ڤتنجشتين أنك لو قمت بتحليل أي منطوق عن العالم فسوف تستطيع رده إلى كلمات تسمى أشياء بعينها، وسوف تكتشف أن العلاقات القائمة بين تلك الكلمات تطابق العلاقات القائمة بين أشياء في العالم. وفق ذلك تعد الجمل صوراً للعالم.

كونتن: هذا صحيح، وقد خلص إليه ﭬتنجشتين عبر استنباطه من مجموعة من المبادئ الأولية. لقد جادل بأن هذا الأمر يحتمه متطلب أن تستحوذ الجملة الأصيلة على معنى محدد، وهو متطلب يرتهن بدوره بكونها مكونة من قضايا تصويرية أساسية. لقد ضرب البعض ممن تأثروا بهذه الفكرة أمثلة على هذه القضايا الأساسية، لكن ﭬتنجشتين أحجم عن ذلك. إنه يقتصر على القول إنه بالمقدور إثبات وجوب وجود قضايا من هذا النوع.

ماجي: هذا الحكم يستثير عدة أسئلة، التالي هو أولها. كثير مما نقول ليس دقيقاً تماماً، وقد يكون باطلاً، الأمر الذي يعني أننا نقول جملاً لا تتطابق مع الواقع. كيف تفسر نظرية ﭬتنجشتين في المعنى هذا الإمكان؟

كونتن: هذا أمر ينبثق عما سلف ذكره. يمكن ترتيب الأشياء وفق مختلف الطرق، وكذا الشأن مع الأسماء التي تسميها. القضية ذات المعنى ترتب أسماء وفق أحد الترتيبات التي تسمح بها تلك الأسماء. ترتيبات الأسماء الممكنة تناظر مباشرة ترتيبات الأشياء الممكنة. لهذا السبب فإن القضايا ذات المعنى تصوراً أوضاعاً ممكنة. إذا حدث وأن تماهى ترتيب الأشياء الفعلي مع ترتيب أسماء القضية، كانت القضية صادقة؛ وإذا اختلف معه كانت باطلة. بالمقدور استحداث ترتيبات مختلفة تمثل معظمها أوضاعاً ممكنة، ولكن القضية لا تصدق إلا حال تماهي ذينك الترتيبين.

ماجي: كثير مما نقول في حياتنا اليومية وفي الفلسفة لا يتعلق إطلاقاً بالحقائق. إننا نطلق أحكاماً أخلاقية ونصدر تعليقات استاطيقية وما في حكم ذلك. كيف نفسر مثل هذه الأحكام في ضوء نظرية الصورة في المعنى؟

كونتن: الواقع أنها لا تفسرها؛ إن ڤتنجشتين يقول عنها إنها لا تشكل جزءاً من اللغة المشروعة.

ماجي: هذا قول ينبو عنه العقل.

كونتن: الأخلاق عند ڤتنجشتين متعالية؛ إنها لا تعنى بالحقائق، في حين أن الوظيفية الحقيقية للغة هي وصف الحقائق بشكل صحيح - حال نجاحها - وبشكل باطل - حال إخفاقها، وإن ظلت في هذا الحال الأخير تستحوذ على معنى. هذه هي اللغة أساساً.

ماجي: لنقم ثانية بتلخيص ما أتينا على ذكره. حين أنطق بجملة عن العالم، أقوم بترتيب الأسماء بطريقة تطابق ترتيباً ممكناً لأشياء في هذا العالم. إذا تحقق هذا الترتيب في العالم صدقت جملتي، وإلا كانت باطلة. أما إذا قمت بترتيب أسماء جملتي بطريقة يستحيل وفقها ترتيب الأشياء، فإن منطوقي يعوزه المعنى. على هذا النحو يكون لدينا تحليل ذو ثلاثة محاور: صادق، باطل، ولا معنى له.

كونتن: هذا صحيح.

ماجي: تفترض نظرية المعنى هذه نظرية في الوجود؛ إنها تفترض أن ما يوجد يختص بخصائص بعينها. وفق هذه النظرية يتعين على العالم، بمعزل عنا وعن اللغة، أن يتكون أساساً من أشياء بسيطة يتعلق بعضها ببعض بطرق بعينها.

كونتن: هذا على وجه الضبط ما يقوله في مستهل أطروحته. إنه يجزم دون جدل بأن العالم يتكون من حقائق هي ترتيبات لأشياء بسيطة. إنه يقرر ذلك بطريقة جزمية في البداية، لكنه لا يلبث أن يحاول دعمه بمبدأ مفاده أنه يتعين على اللغة أن تستحوذ على معنى محدد، الأمر الذي يرتهن باتخاذها بنية بعينها، ومن ثم

يتوجب أن يتخذ العالم ذات البنية كي يكون قابلاً لأن يمثل عبر اللغة.

ماجي: ولكن ماذا عما لا يمكن قوله؟ ما الذي تقره نظرية ڤتنجشتين في هذا الخصوص؟

كونتن: فلسفياً تكمن سمته الأساسية في استحالة وجود ما يقال عن علاقة اللغة بالعالم. هذه هي المفارقة الحاسمة في الأطروحة التي يقول في ختامها: «إن من يفهم قضاياي سوف يلاحظ في نهاية المطاف أنها هراء»، ثم لا يلبث أن يلطف من حدة مفارقته بالقول بأنه يتعين علينا اعتبار ملاحظاته سلماً نصعد به إلى مستوى بعينه من الفهم ثم نركله بعيداً. يتعين على اللغة عنده أن تشارك العالم ذات البنية حتى يتسنى لها تمثيله. ليست هذه حقيقة عن طريقة التعامل المشروع مع السياق، بل أمر يميط اللثام عن نفسه في اللغة وليس بمقدور اللغة أن تعبر عنه. على هكذا نحو تقوّض الفلسفة نفسها.

ماجي: إنه يقرر إذن أن قدرة الجملة على تمثيل العالم لا ترتهن فحسب بوجود علاقة تطابق بين أسماء الجملة وأشياء العالم، بل تتوقف أيضاً على وجود بنية داخلية في الجملة تمكن من قيام علاقة بين أسمائها بطريقة تطابق العلاقة القائمة بين الأشياء، وذلك عبر بنية الأوضاع الداخلية. إن تماهي هاتين البنيتين هي التي تمكن من قيام معنى، وهذه هي نقطة تماس اللغة بالعالم.

كونتن: هذا صحيح.

ماجي: في حالة القضايا يسمى ڤتنجشتين هذه البنية بالشكل المنطقي. إنه الشكل الذي يعكس بنية للعالم ممكنة. ولكن علاقة التصوير

هذه غير قابلة للتصوير أو التمثيل في اللغة. لذا لا شيء يمكن قوله عن نقطة التماس. إن شكل القضية المنطقي يستعرض بنية تمكن من استحواذ القضية على معنى، لكننا لا نستطيع استعمال اللغة في وصف هذه البنية. إن ماهيتها قابلة لأن تُعرض لا أن يُتحدث عنها.

كونتن: هذا بالضبط ما يريده ڤتنجشتين.

ماجي: ولكن لماذا فتن الناس بهذه الرؤية؟ لماذا أثرت فيهم على هذا النحو البالغ؟ إنها رؤية غريبة حقاً، فثمة أوجه قصور كثيرة تعتريها ليس أقلها كونها تغفل الكثير. إن جلّ استعمالات اللغة تعبيرية، الأكثر تعقيداً وعمقاً، هو بالتوكيد استعمالات الفن الخلاق، كالشعر والمسرح والرواية. على ذلك، فإن نظرية ڤتنجشتين لا تترك موضعاً لتفسير مثل هذه الاستعمالات. هل تقبل هذا انتقاداً لتلك الرؤية؟

كونتن: أعترف بمحدوديتها، ولكن بمقدوره أن يقول إنه طالما أمكن حمل اللغة محمل الجد، طالما لم تكن شكلاً من شكول التلاعب بالألفاظ، فإن تلك الاستعمالات تتطلب أساساً تطبيق اللغة في عملية وصف الواقع أو العالم. أما بخصوص افتتان الناس بتلك الرؤية، فقد ذكرت - كانتقاد لأهميتها - كونها رؤية غريبة؛ الانبهار بها راجع جزئياً إلى كونها غير مألوفة إلى ذلك الحد. إن كتاب ڤتنجشتين لا يبدي أي نوع من التواضع، فهو يقول في مقدمته «إنني مقتنع بأن هذا الكتاب يتضمن الحل النهائي لكل المشاكل الفلسفية». وعلى نحو متوقع، ما أن أكمل ڤتنجشتين اطروحته حتى هجر الفلسفة لفترة طويلة وصلت إلى عشر سنوات. إن غرابة كتابه جزء من سر فتنته؛ لكن جودته

الأدبية فاتنة هي الأخرى. إنه أشبه ما يكون بصوت يتحدث في زوبعة، ينطق جملاً قصيرة ثرية وتتسم بالحكمة. جملته الأولى: «العالم هو كل الواقع» إعلان مربك لا يدري المرء ماذا يفعل به؛ وجملته الأخيرة «ما لا نستطيع التحدث عنه يتعين أن نسكت عنه» تبدو لأول وهلة مجرد تحصيل حاصل. لكنها ليست كذلك، فرسالة كتابه الأساسية - فيما يقول - هي رسم حدود ما يمكن قوله على نحو يمكن فهمه.

ماجي: أحد الأشياء التي تفاجئ قارئ الأطروحة الذي يطلع عليها لأول مرة هو طريقة كتابتها. إنها ليست نثراً متواصلاً بل فقرات مختصرة تم ترقيمها وفق نظام معقد من التفريعات وتفريعات التفريعات، بل وحتى تفريعات تفريعات التفريعات. وبالمناسبة حاكت كثير من الكتب هذا النظام حتى خارج نطاق الفلسفة. عدد كبير من تلك الفقرات مجرد جملة طويلة، والرابط بينها ليس بيناً دائماً، وكذا شأن معانيها. لماذا كتب ڤتنجشتين بهذه الطريقة المبهمة الكتيمة؟

كوينتن: كان ڤتنجشتين رجلاً نيقاً يصعب إرضاؤه في كل الجوانب، وثمة قرائن تشهد على أنه كان نيقاً على المستوى الفكري. لقد نبا ذوقه عن الفلسفة الأكاديمية البرجوازية، فكرة الفلسفة كتجارة، كوظيفة تمارس من التاسعة صباحاً إلى الخامسة مساءً، يقوم بها بعض منك ثم تكف عنها لتواصل حياتك بمعزل عنها. لقد كان رجلاً على درجة كبيرة من الجدية الأخلاقية، حمل نفسه وعمله على قدر كبير من الجدية، وحين يتعثر عمله تنتابه حالة من اليأس والكرب. إنك لتشعر أن فكرته عن نفسه تقف شاخصة خلف كل ما يقول. هذا يعني أنه يزدري ويستخف بأية فلسفة

تنتج بطريقة سهلة مسترخية أو حرفية. لقد كان يأمل أن يبعد نفسه عن كل ذلك، ولم يكن بوده أن يجعل الأمر يسيراً، ولم يكن يريد التعبير عن نفسه بطريقة يفهمها الناس بمجرد قراءة سريعة لما كتب. إن فلسفته أداة لتغيير مجمل الجانب الفكري في حيوات قرائه، ولذا جعل السبيل إليها عسيرة. قد يكون هذا هو مبرر مقصده ومسوغ طريقته في الكتابة.

ماجي: على ذلك يتعين علي أن أقول إن فكره يبدو لي جيداً إلى حد غير طبيعي. إن جمله مشحونة ولديها قدرة ملحة على المكوث في ذهن المرء، بل إن المرء ليجد نفسه يقتبس منها بعد سنوات من قراءتها. إنني اعتبره واحد من الفلاسفة القلائل ـ من أمثال أفلاطون وشوبنهور ونيتشه ـ الذين يعتبرون أيضاً كتاباً عظماء وأدباء أفذاذاً.

كونتن: أعتقد أنه كذلك؛ إنه فنان واع أمتلك عقلاً متميزاً، كما كان رجلاً صقلته التجارب. لقد وضع أفضل ما لديه في أطروحته، وليس بمقدور المرء أن يقول إن عمله كان طموحاً أكثر مما يجب. حقاً إن هذا العمل يبجل نفسه كثيراً، ولكن يبدو لي أن الجانب الأدبي من فكره خليق بجدية هذا الفكر.

ماجي: قبل أن نترك الأطروحة، كما تركها فتنجشتين نفسه، سوف نفيد من تحديد ما خلصنا إليه حتى الآن عبر تلخيص تعاليم تلك الأطروحة.

كونتن: المبدأ الأساسي الأول المعلن في الأطروحة مفاده أن القضايا صور، وهو مبدأ يعنيه فتنجشتين حرفياً. من هذا المبدأ استنبط مبدأ آخر مفاده أن للصور عناصر تطابق المشهد الذي تقدم بتصويره.

القضايا الأساسية مركبة من كلمات توظف بوصفها أسماء والأسماء تطابق مباشرة أشياء تكوّن حقائق. الكلمات مرتبة في الجمل تماماً كما تترتب الأشياء في الحقائق. يرتبط بكل هذا الرؤية التي تقرر أن قابلية العالم لأن يمثل عبر اللغة ترتهن بكونه ترتيبات لمجموعة من الأشياء لديها مختلف إمكانات التجمع. الواقع هو الطريقة الفعلية لتجمع هذه الأشياء. لذا فإن محتوى السياق ذي المعنى ـ في اللغة التي توظف لتحقيق مهمتها الأساسية ـ يتعين في تصويره الحقائق التي تكوّن العالم. كثير مما نقول لا يبدو كذلك، فثمة شكول أخرى من السياقات كان يجدر ڤتنجشتين أن يعنى بها. لمواءمة مثل هذه الشكول يطرح في البداية نظرية مفادها أن القضايا اللغوية ذات المعنى الأصيل ـ حتى إن لم تكن في ذاتها صوراً بسيطة للأشياء ـ قابلة لأن تحلل إلى مجموعات من القضايا التي تعد صوراً لتجميعات الأشياء. عملياً تقرر هذه الرؤية أن التحليل هو النهج الفلسفي الصحيح، فهو يميط اللثام عما تكشفه أعراف اللغة ذات الطبيعة الاختزالية. لقد كان لهذه الرؤية أثر عميق، رغم أن ڤتنجشتين قد أحجم عن ضرب أمثلة للقضايا التصويرية الأساسية، وقد لا تعد قضايا الحياة اليومية أمثلة مناسبة لها. على ذلك فإن المتطلب الذي يشترطه ڤتجشتين في هذا السياق ـ كون استحواذ اللغة على دلالة يتطلب استحواذها على معنى، وكون هذا المعنى إنما يتعين في قيام اللغة بمهمام تصويرية ـ يستلزم بدوره أن تكون كل قضية أصيلة ذات معنى صورة مفردة أو على أقل تقدير مجموعة معقدة من الصور.

ثمة جزء آخر من اللغة لا يبدو تصويرياً، وإذا اعتبر تصورياً

صعبت علينا معرفة ما يقوم بتصويره: إنه مجال الحقائق الضرورية، قضايا المنطق والرياضيات. لقد درس ڤتنجشتين المنطق كما ذكرت على يدي رسل كما استلهم اطروحته من أعمال رسل في المنطق. لقد سمّى كتابه «الأطروحة **المنطقية** الفلسفية»؛ إنه فلسفة مضطلع بها وفق إلهام التطورات الجديدة التي طرأت على المنطق. لقد قام رسل بطرح نسق للمنطق، ومقتفياً أثر فريجه جادل بأن المنطق والرياضيات تشكلان نسقاً واحداً متصلاً، وقد تأثر ڤتنجشتين بهذه الفكرة، ثم أراد تجاوزها. ثمة اختلاف جوهري بين قضايا الرياضة والمنطق من جهة والقضايا العادية التي تصف وقائع العالم من اخرى؛ إن قضايا المنطق تحصيلات حاصلة وقضايا الرياضة عبارة عن معادلات مفادها أن أحد شطري المعادلة مجرد طريقة مختلفة للتعبير عن المعنى المتضمن في شطرها الآخر. إنها لا تمنحنا أية معلومات أساسية عن العالم بل تقتصر على عرض حقيقة كون الأحكام المعقدة التي نطلقها عادة ما يرتبط بعضها ببعض بحيث تكون عناصر أحدها متضمنة في عناصر الآخر. إذا تضمن المكوّن القضوي النهائي لقضية ما عناصر المكون القضوي النهائي لقضية أخرى. فإن هذه القضية الأخيرة عبارة عن نتيجة منطقية للأولى؛ لن يكون في وسع أحد تخيل صدق الأولى وبطلان الثانية. لقد طور ڤتنجشتين هذه الفكرة بطريقة صورية في أطروحته نسبة إلى فئة أساسية من المبادىء المنطقية وبطريقة عملت على إبراز أهمية مبدئه. لم يكن هذا المبدأ جديداً. نحن نجد لدى هيوم نسخة منه، لكن ڤتنجشتين عمل على تبيان وظيفة التحصيلات الحاصلة - بخصائصها التكرارية المتعلقة بالاستدلال المنطقي، وبالقوانين المنطقية التي تشرّع مثل هذا الاستدلال.

يتعين علي أن أذكر أموراً أخرى بخصوص مبدئه عما لا يمكن قوله. إن المتطلبات الصارمة التي يفرضها ڤتنجشتين على اللغة ـ كيما تكون ذات مغزى وتوطئة لأن تقدر على وصف العالم ـ تستلزم عجزها عن القيام ببعض المهام. ليس بمقدور اللغة أن تتحدث عن القيم، فالقيم ليست جزءاً من العالم. هذا يعني أن الأحكام الأخلاقية والجمالية لا تنشأ عن استخدام أصيل ذي مغزى للغة. إن ڤتنجشتين لا يعطي أي تفسير إيجابي لتلك الأحكام. وعلى نحو مماثل، فإن الفلسفة التقليدية التي تتحدث عن العالم ككل مستحيلة، فالسبيل الوحيدة للحديث عن العالم إنما تكون عبر وصف الحقائق العينية التي يتكون منها. أغرب ما في ذلك هو مبدؤه القائل بأن العلاقة بين اللغة والعالم ـ أي العلاقة التصويرية التطابقية بين عناصر اللغة وعناصر العالم ـ غير قابلة للتصوير؛ ان قدرة القضية على تصوير العالم أمر داخلي في القضية نفسها. ليست علاقة القضايا بالعالم شيئاً نستطيع الوقوف خارجه، ولذا فإننا لا نستطيع التحدث عنه. وبالطبع فإن المفارقة تكمن في أن ڤتنجشتين يقوم بذلك باستمرار، غير أنه كان مستعداً لتطويق هذه المفارقة، وقد فعل ذلك في نهاية كتابه حين قال إن من يفهم قضاياه سوف يكتشف أنها هراء. هذه ملاحظة مثبطة للعزائم، لكنه لا يلبث أن يلطف من حدة هذه الملاحظة الغريبة بقوله إنه بمقدور من يصعد على السلم الذي يجهز له أن يقوم بركله بعيداً.

ماجي: كثير منا سوف يفاجأ بقولك إن ڤتنجشتين يعتقد أن المنطق والرياضة لا تمثل العالم بأية طريقة. ثمة تطبيق مكثف للرياضة: إننا نشيد الجسور والطرق وناطحات السحاب ونصنع الطائرات

ونقوم بمختلف العمليات التي لا نستطيع فيها الاستغناء عن الرياضيات، وهي توظف عملياً بشكل ناجح. كيف يمكن للرياضيات أن تسهم في كل هذه الأنشطة دون أن تمثل العالم؟

كونتن: الرياضيات تطبق على العالم بمعنى أنها تقرر تماهياً أو اختلافاً في المعنى بين مختلف التعبيرات. إن مطاف عملية الاستدلال الرياضي المعقد إنما ينتهي بتكرار ما تم تقريره سلفاً ربما بطريقة متضمنة في المقدمات، المبادىء الأولى، أو الافتراضات التي كنا بدأنا بها. وبطبيعة الحال فإن للرياضة أهمية حيوية، فالأشياء التي نعرفها ليست دائمة بينة لنا. وظيفة المنطق والرياضة إنما تكمن في إعداد تقنيات تغير بمقتضاها شكول أحكامنا، لكننا نظل نحتفظ بما كنا بدأنا به. اعتبر الحالة البسيطة التالية: «2 + 2 = 4». إذا وضعت تفاحتين في جيبي ثم وضعت تفاحتين أخريين فيه، فقد وضعت فيه أربع تفاحات؛ هاتان طريقتان للتعبير عما قمت به. أعقد العمليات الرياضية ـ فيما يقول ڤتنجشتين ـ تختص بذات الخاصية الأساسية، لكن تعقيدها يجعلها غامضة قدر ما يجعل صياغتها الرياضية أو المنطقية عملية غير قابلة لأن يستغنى عنها عملياً.

ماجي: عندما شرع ڤتنجشتين في التبرم من فلسفة الأطروحة، أية وجهة اتخذها تبرمه؟

كونتن: يتعين علي أن أقول شيئاً عما كان ڤتنجشتين يقوم به في ذلك الوقت. لقد تحدثتُ منذ قليل وبشكل عام عن سيرة عمله: الهندسة في ما نشستر، ثم شغفه بطبيعة الرياضيات ودراسته لرسل ثم ذهابه إلى كيمبردج للعمل معه. في تلك الفترة كان شخصية معزولة إلى حد كبير؛ لقد كان سجين أفكاره، فلم يكن

يتحدث إلا لشخص أو شخصين (خصوصاً رسل). هذا أمر نستبينه في الأطروحة التي بدت فلسفتها فردية على نحو مكثف. إنك لا تجد هناك حديثاً عن اللغة بوصفها أداة للتواصل؛ عوضاً عن ذلك تجدها أداة للحوار الداخلي أو للوصف. ليس ثمة توكيد على كونها وسط للتبادل.

ماجي: إنها لا تطرح بوصفها مؤسسة اجتماعية.

كونتن: وكما ذكرتُ، وبطريقة تتسق مع تعاليم الأطروحة، حسب ڤتنجشتين إنه قد حصل على كل الأجوبة الصحيحة، وهذا هو علة هجره الفلسفة. في العشرينيات ولعدة سنوات كان مدرساً في مدرسة ابتدائية، ثم عمل بستانياً في أحد الأديرة، كما ساهم في تشييد منزل أخته. في نهاية العشرينيات عاد ثانية إلى الفلسفة، إذ شارك في نقاشات جرت مع شخصيات قيادية مختلفة قامت بتأسيس حلقة ڤينا، استثارت شغفه مرة أخرى بهذا النشاط. منذ ذلك الحين شرعت فلسفته الجديدة في التشكل. في البداية نزع نحو تأويل حلقة ڤينا لتصوره عن عناصر اللغة الأساسية، على اعتبار كونها تقريرات عن الخبرة وليست مجرد تجميعات لأسماء أشياء بسيطة لا نعرف كيفية تعلقها بوعينا؛ لكنه سرعان ما أقلع عن هذا التأويل. بعد أن عاد إلى كيمبردج عام 1929 قام بمهام مختلفة، بل إنه شارك خلال الحرب الثانية في بعض العمليات الحربية. في تلك الفترة انتج فلسفة مختلفة نهائياً تحجم عن طرح المبادئ البينة والمحددة والمجردة بخصوص طبائع اللغة الأساسية. إنها تتناول اللغة كظاهرة بشرية طبيعية، شيء نجده حولنا باستمرار، جمع من الأنشطة البشرية المتداخلة المتشابهة في بعض الجوانب والمختلفة في جوانب أخرى. السمة

الأساسية في هذه الفلسفة المتأخرة هي كونها ترى في اللغة ظاهرة اجتماعية معلنة يرتهن قيامها بوظائفها بقبول جمع من الناس قواعدها، بحيث يكون تطبيق هذه القواعد عرضة للتصحيح والتحسين من قبل أفراد ذلك الجمع.

ماجي: اعتقد أن أيسر السبل للولوج في هذه الفلسفة المتأخرة ولمعرفة الكيفية التي تختلف بها عن فلسفة ڤتنجشتين المبكرة هو أن نقوم بالتمييز بين استعارتي المعنى. في الفلسفة المبكرة ثم اعتبار المعنى علاقة تصويرية، في الفلسفة المتأخرة ثم اعتباره توظيفاً لأداة. لقد أصبح معنى المنطوق هو المجموع الكلي لاستعمالاته الممكنة. من شأن هذا أن يربط اللغة بمختلف الأنشطة البشرية وبمختلف سبل الحياة. النقلة من استعارة التصوير إلى استعارة الأداة تعد أساسية على نحو حاسم، فثمة تغيرات كثيرة تنجم عنها. هل لك أن تواصل القصة من هذا المنطلق؟

كونتن: أنني أفضل مواصلتها باستعمال استعارة أخرى. تنبثق هذه الاستعارة من مقارنة مستمرة بين استعمال اللغة والقيام بممارسة لعبة ما. إن ڤتنجشتين في فلسفته المتأخرة يتحدث باستمرار عن اللغة كلعبة تمارس.

ماجي: لكنها استعارة عاثرة الحظ. من حديث ڤتنجشتين المستمر عن ألعاب اللغة وعن استعمالاتها بوصفها لعبة، اعتبر كثير من الناس كل المنطوقات اللغوية نوعاً من العبث، وبذا تم تكريس التحامل على الفلسفة اللغوية على اعتبار أنها مجرد تلاعب بالألفاظ.

كونتن: لم يكن ذلك مقصد ڤتنجشتين، فلقد أراد لفت الانتباه إلى سمتين من سمات اللعب. اللعب نشاط تحكمه القوانين، وهذا أمر يستلزم الكثير بخصوص إمكان أن تتبدل القواعد وبخصوص

تشابه الألعاب وفق مختلف الطرائق. هذا يقودنا إلى السمة الثانية: عدم وجود خاصية مشتركة بين كل الألعاب. ثمة تشابه عائلي بينها ـ حسب تعبيره ـ وهذا أمر يسري على اللغات قدر ما يسري على الأنشطة اللغوية، كطرح الأسئلة، وتوجيه اللعنات، وإطلاق السلام، وإقامة الصلاة. استعارة اللعب قد توحي بأن كل ذلك مجرد تسلية لتمضية الوقت. لكن استعارة الأداة تقيم تناظراً بين اللغة ومجموعة من الأدوات التي وظف في تحقيق مقاصد بعينها. إذن ثمة أمران بخصوص اللغة: كونها مهمة قصدية، وكونها تتضمن عناصر تقننها قواعد عرفية قابلة للتعديل.

ماجي: كيف تأثرت الأنشطة غير الفلسفية، كالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع، بهذا التصور الجديد لمفهوم المعنى؟

كونتن: سوف أبدأ إجابتي بملاحظة عن رؤية ڤتنجشتين المتأخرة للفلسفة. ثمة استمرارية بين هذه الرؤية ورؤيته المبكرة. الفلسفة نشاط وليست نظرية ـ وفقما تقرر الأطروحة؛ الفلسفة شيء نقوم به وليست مجموعة من التعاليم المقررة. (إنه يقول ذلك صراحة في «الأطروحة»، لكنه يفترضه على نحو متضمن في «الأبحاث» حين يقرر إنه يتعين على المرء ألا يطرح نظريات فلسفية فهي لا تعدو أن تكون أخلاطاً ممعناً فيها). ما يقدم به الفيلسوف هو تجميع مذكرات عن سبل استعمال اللغة الفعلي وعن مختلف الألعاب اللغوية المتمايزة والمتشابهة في نفس الوقت التي تتم ممارستها. وظيفة هذه المذكرات هي الحول دون الوقوع في فخاخ القياسات المضللة. أكثر القياسات تضليلاً يكمن في النزوع نحو التفكير بأن قولي مثلاً «أشعر بالألم» أو «لدي ألم» يستلزم وجود نوع من الأشياء الداخلية التي يمكن تحديد هويتها، شيء خاص نرقبه داخل

أنفسنا ونخبر عنه أغيارنا. جزء كبير من «الأبحاث» معني بتقويض هذا التصور الخاص بحديثنا عن حيواتنا الداخلية كما لو أنه حديث عن خبرات خصوصية.

ماجي: وبالطبع فإن التصور الذي يجحده الآن هو ذات التصور الذي يفضي إليه مذهبه المبكر في اللغة. هل يمكن تفسير ذلك على النحو التالي؟ عندما أصدر ڤتنجشتين أطروحته كان مفتوناً بنظرية في اللغة ـ هي نظرية الصورة ـ ثم اكتشف أنها نظرية باطلة تحيد عن جادة الصواب. من هذه التجربة خلص إلى وجوب القيام ببحث في مختلف السبل التي يمكن أن تضللنا بها اللغة ـ بل وتضللنا بها بالفعل ـ قبل القيام بفعل التفلسف. غير أن هذا البحث نفسه أصبح طريقة ڤتنجشتين في ممارسة الفلسفة. لقد أضحت الفلسفة عنده بحث متعدد الجوانب في السبل المختلفة التي تضللنا بها افتراضات باطلة إبان عملية التفكير بخصوص العالم.

كونتن: لا ريب أن جزءاً كبيراً من «الابحاث» يتخذ شكل انتقاد لتعاليمه المبكرة. والواقع أن ربعها الأول موجه أساساً للهجوم على فكرة كون الكلمات أسماء. مفاد مذهبه الجديد هو أن استعمال الأسماء مجرد إحدى الألعاب التي نقوم بممارستها، مجرد عنصر من عناصر اللغة. ولكن يتعين علينا فهم الكثير عن اللغة كي يتسنى لنا فهم الأنشطة التي يقوم بها المرء حين يمارس لعبة التسمية. لهذا السبب ليست هناك أسبقية مطلقة أو أساسية لفكرة التسمية، فهي مجرد وظيفة من الوظائف المتعددة التي تؤديها اللغة. عقب ذلك يقوم ڤتنجشتين بالهجوم على مذهبه الذي كان يقر بوجود أشياء بسيطة وقضايا بسيطة. البساطة

أصبحت عنده نسبية ترتهن بطبيعة البحث المعني. على هكذا نحو اعتقد أن اللغة حقيقة اجتماعية متوفرة بشكل علني وليست جوهراً يمكن التعامل معه في رؤوسنا عبر الاستدلال الخالص.

ماجي: يقام عادة قياس مع التحليل النفسي. يقرر ڤتنجشتين أن ما يحدث في البداية عبارة عن تشوه في رؤيتنا لجانب من الواقع تستثيره افتراضات خاطئة ناجمة عن اللغة. وظيفة الفلسفة في هذا السياق هي تحديد مواضع العقد توطئة لحلها. هذه الرؤية العلاجية للفلسفة ترتبط بما اعتبره فرويد مهمة يقوم بها المحلل النفسي بخصوص اهتمامات من قبيل آخر. هل تعتقد أن ثمة تشابهاً حقيقياً هنا؟

كونتن: نعم؛ إن إحجام ڤتنجشتين عن التنظير في الفلسفة يشبه إحجام فرويد المحلل عن أن يقول مثلا: «مشكلتك أنك واقع في غرام أمك»، وهو قول لا يحدث أي أثر. يتعين أن يكون الإجراء أقل مباشرة؛ ينبغي أن نصل بالمريض - عبر إحياء كثير من خبراته الماضوية، وبتذكيره بأفكاره ومشاعره السابقة - إلى مرحلة ينبثق فيها كل شيء من لا وعيه. في حالة ڤتنجشتين المخبأ ليس مستتراً بنفس الطريقة، فما يتعين كشف النقاب عنه للمرتبك فلسفياً هو قواعد اللغة التي يستعملها الناس بالفعل. ما حدث لهذا المرتبك هو أنه قد استدرج من قبل قياس ارتآه بين طريقة عمل الكلمات في لعبة ما وطريقة عملها في لعبة أخرى. إنه يطبق قواعد لعبة ما على لعبة أخرى فيقع في مأزق. إنه يعتقد أنه طالما يقول في المتجر «هذه دراجة، وهذا جهاز مرئي، وتلك محمصة خبز كهربائية»، فإنه يفعل شيئاً مناظراً حين يقول: «لدي ألم حاد في ركبتي اليسرى، ورغبة جامحة في تناول كوب من الماء، وأمنية في أن

يكون اليوم هو يوم الجمعة». قد نقول إن هاتين العمليتين مختلفتان تماماً، ففي الوصف الذاتي لا يقوم المرء بإدراج المشاعر الي يختبرها في قائمة، سوف يتضح الموقف ـ فيما يقرر ڤتنجشتين ـ حين نعتبر اللغة في شكلها الطبيعي ونعني بكل الظروف التي يقول فيها الناس عبارات بعينها والسلوكيات التي تصاحب قولهم إياها.

ماجي: هل لي أن أعود بك إلى أثر هذا المذهب خارج نطاق الفلسفة؟

كونتن: نعم، فأنا لم أجب بعد عن هذا السؤال. ثمة مستويات للتأثير متعددة، لكننا نستطيع تمييز ثلاثة منها. يتعلق أولها بتوكيد ڤتنجشتين وجوب إحجام الفلسفة عن طرح النظريات والمبادئ العامة القابلة للتطبيق الشامل، والقيام عوضاً عن ذلك بعملية تبديد الأخلاط. قد نقول إن هناك مبدأً عاماً واحداً قابلاً للتطبيق الشامل نسبياً نجح ڤتنجشتين في إقناع الكثيرين بصحته. مفاد هذا المبدأ هو أن فهم اللغة التي نتحدث بها عن حيواتنا الذهنية وحيواتنا الأخرى رهن بالاهتمام بظروف وسلوكيات من نصف لهم مشاعرنا وأفكارنا. إنني لا أقول إن ڤتنجشتين كان من أنصار المدرسة السلوكية ولا أقول إن الذين تأثروا كانوا سلوكيين متطرفين. إنني أقول فحسب إنه من المهم عنده أن نعتبر تلك السلوكيات والظروف حتى يتسنى فهم طريقة حديثنا عن حيواتنا الذهنية. لقد ساد أثر هذا المبدأ على الفلاسفة بحيث لم يعد من الممكن الآن الحديث عن معرفة العقل، سواء عقولنا أو عقول الآخرين، وفق الطريقة الديكارتية العتيقة التي افترضت أن محتويات العالم تتكون من نوعين مختلفين من الكينونات: العالم المدرَك من الأشياء المرتبة الصلبة المتزمنة والمتمكنة، والعالم الداخلي من الأفكار والمشاعر. ثمة تداخل بين هذين العالمين، بل إنه ليس

بالمقدور الحديث عن الأفكار والمشاعر دون الحديث عن تمثلاتها في الظروف التي تحدث فيها. لقد قبل كثير من الناس هذه الرؤية رغم أنهم لم يكونوا بوجه عام الفتنجشتانيين.كي تكون ڤتنجشتانياً يتوجب عليك أن تتبنى نهج ومفهوم الفلسفة الذي دافع عنه في أعماله المتأخرة، وثمة أمثلة كثيرة على ذلك. في هذا السياق، الإحجام عن التنظير الفلسفي قاعدة مطلقة من قواعد اللعبة. الفلسفة محتمة بنوع من الارتباك يعتري البشر يتعين علينا الخلاص منه بسبل تتسم بالآدهوكية. اعتبر الارتباك، تأمل الكلمات التي صيغ به، افحصها بعناية، دع الفيلسوف يذكرك بمختلف التمرينات اللغوية اليومية التي ترد فيها تلك الكلمات. هذا نهج في التفلسف تبناه عدد كبير من الناس، رغم أن عدداً قليلاً منهم سوف يعترف بزعامة ڤتنجشتين كفيلسوف أو بكونهم حواريين له. ليس بمقدور معظم من تأثر به مقاومة القيام بما نهى عنه، أعني انتاج النظريات ووضع الخطوط تحت نتائجها. إن أكثر شراحه تعاطفاً معه ما زالوا تحت تأثير الفلسفة النظرية؛ إنهم لا يتبنون نهجه رغم أنه أحرى بهم أن يفعلوا.

ولكن ثمة مجال أوسع للتأثير يتعلق بفكرة النسبية الثقافية. لقد وكد ڤتنجشتين المتأخر أنه ليس من شأن الفلسفة أن تصلح من شأن اللغات المستعملة، وهذه فكرة كانت عبرت عن مبدأ تسامحي تجاه أي نشاط لغوي مستمر على نحو فعال. إن لهذه الرؤية مغزى انثروبولوجياً، فهي تعارض الرؤية الانثروبولوجية التي سادت عصر التنوير في القرن الثامن عشر. حين تم الحكم على أناس مروا بظروف مختلفة جذرياً بأنهم عقلانيون أو حكم عليهم بالحمق وفق معايير البحاث. لقد احتج ڤتنجشتين على هذا

السلوك، فكل شكول الحياة عنده متساوية، وليس بمقدور المرء فهم مجتمع اتفق على قواعد بعينها للتفاعل الشخصي ما لم يتم اقتحام هذا المجتمع؛ آنذاك فحسب يتسنى له احراز فهم داخلي له. من شأن هذه الرؤية أن تستبعد فكرة وجود معيار كلي تقوّم وفقه مختلف شكول حيوات البشر. إن اللغة تتخلل مجموع أنشطتهم الاجتماعية، وفي هذا الموضع يتأثر الارتباط. ليس بالإمكان أن نقوم بنقد خارجي لتلك الأنشطة، بل يتعين أن تفحص وتفهم من الداخل.

ثمة تأثير ثالث نابع من ڤتنجشتين هو الأكثر أهمية وتشعباً. إنه بوجه عام التصور الذي يطرحه للجانب الاجتماعي من الوجود البشري. يتعين أحد أوجه هذا التصور في رؤيته للفكرة المألوفة القائلة بأن الإنسان أساساً كائن اجتماعي. إن استعمال اللغة هو ما يميز الجنس البشري عن سائر الأنواع الحيوانية، غير أن ڤتنجشتين يجادل بقوله إن اللغة ظاهرة اجتماعية غير قابلة للتحليل؛ إنها نشاط نطقي تحكمه قواعد بعينها، وملاحظة هذه القواعد والإلزام بتبنيها إنما يتمان في جماعة اجتماعية. من هنا جاء مبدأه الشهير عن استحالة قيام لغات خصوصية، وهو مبدأ كان أثار الكثير من الجدل. يتعلق هذا بموقفه بخصوص تفسير السلوك البشري. إن مشكلة حرية الإرادة البشرية التقليدية تفترض دونما برهنة أن لمعظم السلوكيات البشرية أسباباً، وهي تكمن في السؤال ما إذا كان يتعين أن يكون بعض مما يقوم به البشر غير محتم حتى يكونوا مسؤولين أخلاقياً عن القيام بأي شيء. يقوض ڤتنجشتين هذه الإشكالية بزعم أن السلوك الحقيقي (في مقابل الحركات الانعكاسية والعمليات الحيوية كالهضم) ليس

مسبباً إطلاقاً. ثمة خلل كامن أصلاً في التساؤل عن مسبباته، والشيء الوحيد الذي يتعين تفسيره إنما يتعلق بمبررات هذا السلوك. إن ڤتنجشتين هنا يفترض وجود تمييز بين المبررات والأسباب يحول دون قيام أي تداخل بينها (وهذا أمر يرتاب في صحته الكثير). إذا صح ذلك، فإن مشروع دراسة المجتمع البشري دراسة علمية يتعرض للمحاكمة، فهو بحث سببي بطبيعته وعلى نحو لا مناص منه. يبدو أن مذهب ڤتنجشتين في السلوك يستلزم استحالة وجود علوم اجتماعية بشرية تتبنى نهجاً يناظر نهج العلوم الطبيعية. عوضاً عن ذلك، يتعين أن تكون دراسة الإنسان والمجتمع تأويلية في طابعها، تماماً كما يحدث حين نترجم لأنفسنا ما كتبه الآخرون بلغة أخرى. والواقع أن دراسة المجتمع عنده لا تشبه الترجمة، لكنها ترجمة حقيقة لا مجازا. إن شكل الحياة الذي تتم دراسته ملقح لغوياً، فاللغات عنده شكول للحياة.

ماجي: إذا ألقى المرء نظرة شمولية على فلسفتي ڤتنجشتين، سوف تبدو أمامه ثلاث سبل مختلفة لتقويمها من قبل الفلاسفة المبرزين. معظمهم يعترفون بعبقريتهما، آخرون - كرسل - يعتبرون فلسفته المبكرة نتاجاً عبقرياً في حين يعتبرون فلسفته المتأخرة تافهة. ثمة فريق ثالث ينتمي إليه رجال من أمثال بوبر - لا يقيم اعتباراً لأي منهما. كيف تقوم هاتين الفلسفتين؟

كونتن: أميل للاعتقاد في عبقرية نتاجاته، لكن ذلك - كالعادة في الأعمال الفلسفية - لا يرجع إلى صحة كل ما قاله. من منا ينكر عبقرية أفلاطون، ولكن من منا يحمل رؤيته للكون محمل الجد، ومن منا يعتقد أن ما يوجد حقيقة عبارة عن كينونات مجردة لا زمانية، وأن عالم الأشياء المتمكنة والمتزمنة مجرد مظاهر ظلالية. بمقدور

المرء أن يعتد بعبقرية الفيلسوف دون قبول كثير من أحكامه. قد تكمن العبقرية - كما حدث مع كانت - في طرح أسئلة أكثر عمقاً وأساسية وقوة من تلك التي طرحها أسلافه، وذلك عبر تحدي افتراضات تم التسليم بها، وفي مبلغ ظني أن فلسفتي ڤتجنشتين قد نجحتا على حد السواء في إنجاز ذلك.

* * *

6) الوضعيـة المنطقية وتركتها:

حـوار مـع ألفـرد أيـر

تقـديـم

في عالم الفن لوحظ أن الرسم الحديث والموسيقى الحديثة والشعر الحديث والرواية الحديثة قد تطورت تقريباً في نفس الفترة، في السنوات المبكرة من هذا القرن، حتى سادت في العشرينيات. في ذلك العالم أنتجت الحداثة نتائج متشابهة. فعلى سبيل المثال تم النأي في كل تلك المجالات عن التمثيل غير الواعي للعالم أو الخبرة، كما تم التوجه إلى الذات. أصبح الفن موضوعاً لذاته، فمثلاً أصبحت عملية كتابة الشعر موضوعاً للقصائد، وكذا شأن الصعوبات التي تواجه كون المرء شاعراً. المسرحيات والروايات وحتى الأفلام حدث فيها نفس الشيء. الموسيقى والرسم، بطرائقهما الخاصة، عنيتا على النحو نفسه بدواخلهما عبر عرض مواضيعهما. في كل الفنون حدث أيضاً تحلل من الشكول التقليدية ونزوع صوب تشييد بنى جديدة من جزئيات تم تشكيلها بعناية فائقة.

يسري كل هذا بدقة بالغة على الفلسفة، الأمر الذي يبين كيف أن الفلسفة تتجذر في منظومة عصرها الاجتماعية. الفلسفة المحدثة بدأت تقريباً في عام 1903 حين نبذ مور ورسل المثالية التي سادت في القرن التاسع عشر. عقب ذلك، وكنتيجة لأعمال رسل الريادية وأعمال تلميذه ڤتنجشتين، تطورت في العشرينيات ـ في النمسا ـ مدرسة كرست نفسها لتشكيل الفلسفة الجديدة. عرفت هذه المدرسة باسم حلقة ڤينا وعرفت فلسفتها بالوضعية المنطقية. ارتبطت هذه التسمية في ذهن رجل الشارع

لفترة طويلة بالفلسفة الحديثة، بل إننا ما زلنا حتى يومنا هذا نجد من يتخيل أن كل الفلسفة الأكاديمية تشبه الوضعية المنطقية بطريقة أو بأخرى.

ألفرد أير هو من قام بتقديم الوضعية المنطقية إلى انجلترا، ومنذ ذلك الحين ارتبط اسمه بها. لقد نتج ذلك عن كتابه ذائع الصيت «اللغة الحقيقية، والمنطق» الذي صدر في يناير من عام 1936 عندما بلغ الخامسة والعشرين من عمره. إنه إلى حد كبير كتابُ يافع كتب بطريقة اندفاعية، رغم أنه يظل مرشداً لتعاليم الوضعية المنطقية الأساسية. عدوانية هذا الكتاب سمة نمطية من سمات الحركة ككل. لقد نظم أعضاؤها أنفسهم بشكل واع كحزب سياسي، فدرجوا على عقد اجتماعات دورية وقاموا باصدار النشرات وعقد المؤتمرات الدولية التي عملت على ترويج تعاليمهم بحماسة تبشيرية. لو تساءلنا عما كانوا يحاربون ضده بهذا الحماس، لكنا بدأنا من نقطة بدء ملائمة.

الحــوار:

ماجي: ما الذي كان الوضعيون يناضلون ضده؟

أيــر: كانوا أساساً ضد الميتافيزيقا، أو ما أسموه بالميتافيزيقا، وضد أي اقتراح بوجود عالم يحتجب خلف العالم العادي، عالم العلم والفهم المشترك، العالم الذي تكشف أدواتنا الحسية عنه. في نهاية القرن الثامن عشر، كان كانت أخبرنا عن استحالة معرفة ما يتجاوز نطاق الخبرة الحسية، لكن أعضاء حلقة ڤينا ذهبوا إلى أبعد من ذلك. لقد ارتأوا أن أية قضية ليست صورية (كقضايا المنطق والرياضة) وليست قابلة للاختبار الامبريقي، يعوزها المعنى. لهذه الرؤية مترتبات أخرى؛ إنها مثلاً شجب بيّن للاهوت، رفض لفكرة وجود إله متعال. ورغم أنهم ـ باستثناء أوتو نيوراث ـ لم

يكونوا معنيين بالسياسة، كان لموقفهم جانب سياسي. لقد كان في النمسا آنذاك صراع شديد بين الاشتراكيين والحزب اليميني الكنسي بقيادة رولفوس، ولقد كانت معارضة الحلقة للميتافيزيقا سلوكاً سياسياً، رغم أن أعضاءها لم يكونوا معنيين بالسياسة.

ماجي: يبدو مما تقول أن حلقة ڤينا كانت ضد المؤسسة في مجملها، كما لو أنها كانت تعادي الماضي، أليس كذلك؟

أيـــر: لم تكن الوضعية المنطقية رد فعل للماضي برمته، والواقع أن أنصارها كانوا يواصلون تراثاً قديماً في الفلسفة. على ذلك فقد كانوا ضد ما يمكن تسميته بالماضي الألماني، رومانسية الفكر الفلسفي الألماني التي وجدت منذ بداية القرن التاسع عشر. لقد كانوا ضد أتباع هيجل أو ضد أتباعه من المثاليين. وبالطبع لم يكونوا ضد ماركس.

ماجي: ذكرت أحد أعضاء الحلقة باسمه، اوتو نيوراث، على اعتبار أننا سوف نتحدث عن مجموعة من الفلاسفة، هل لك أن تتحدث عن أعضاء الحلقة الأساسيين؟

أيـــر: زعيم الحلقة الأساسي هو مورتس شلك. كان شلك ألمانياً وقد جاء إلى ڤينا في بداية العشرينيات ـ حين كان في أربعينيات عمره ـ وشرع في تنظيم الحلقة منذ وصوله. كان قد درس الفيزياء شأنه في ذلك شأن معظم أقرانه، وكان معنياً اساساً بفلسفة الفيزياء. والواقع أن تبجيل الحلقة للعلوم الطبيعية سمة أساسية من سماتها. الشخصية الثانية من حيث الأهمية ألمانية هي الأخرى: رادولف كارناب الذي تتلمذ على يد المنطقي الألماني العظيم فريجه في جنوه. لقد جاء كارناب إلى ڤينا بعد مجيء شلك إليها بسنوات، في نهاية العشرينيات، وغادرها إلى براغ في بداية الثلاثينيات،

لكن تأثيره على الحركة كان قوياً. لقد كان المساهم الأساسي في مجلة الحركة «Erkenntniss». الثالث هو نيوراث الذي كان فيما أظن نمساوياً. كان نيوراث أكثرهم نشاطاً في السياسة. والواقع أنه شارك في حكومة استبارتكوس الثورية في ميونخ عقب الحرب الأولى. لقد كان ماركسياً تقريباً، وقد أراد التوليف بين الوضعية والماركسية. لقد رأى في الوضعية المنطقية حركة سياسية. الشخصية الرابعة من حيث الأهمية، الشخصية الوحيدة الأخرى التي نحتاج إلى ذكرها في هذا المقام، كانت شخصية رجل أصغر سناً بكثير: إنه قودل الذي كان يكبرني فحسب ببضعة أعوام. لقد قام باكتشافات ثورية في المنطق الصوري، وإن لم يكن شغوفاً بالفلسفة العامة.

ماجي: يتضح مما سلف لك ذكره أننا نتحدث هنا عن حركة ثورية تقوض أفكاراً تم تكريسها في الدين، والسياسة، وفوق ذلك التراث الفلسفي الألماني. المنطق والعلم هما المبضعان اللذان استعملتهما لاستئصال الخلايا الفكرية المريضة أو الميتة (ومن هنا جاءت تسميتها بالوضعية المنطقية). هل لك أن تحدثنا عن الكيفية التي تم بها استعمال هاتين الأداتين الجراحيتين؟

أيـــر: نعم، لكن هذا الاستعمال لم يكن جديداً تماماً. لقد واصلت الحركة تراثاً ڤيانياً قديماً. كان هناك عالم وفيلسوف للعلم يدعى ارنست ماخ ـ الذي كتب ماركس ضده كتاب «المادية والنقد الامبيريقي». ذاع صيت ماخ في ڤينا في نهاية القرن التاسع عشر بعد أن أتى إليها من براغ التي عاش فيها في ستينيات ذلك القرن. كان ماخ صاحب رؤية في العلم ـ تبناها شلك ـ مفادها وجوب أن يعنى العلم في نهاية المطاف بالإحساسات البشرية. وعلى

اعتبار أن معرفتنا بالحقائق العلمية إنما تأتي إلينا عن طريق الحواس، فإنه يتعين أن يكون العلم وصفاً للإحساسات. لقد تبنت الحلقة هذه الرؤية وبذا كان أعضاؤها يقتفون أثر تراث امبيريقي قديم. ورغم أنهم لم يكونوا على دراية أو اهتمام بتاريخ الفلسفة، فإن مذهبهم كان شبيهاً بمذهب الفيلسوف الاسكتلندي ديڤيد هيوم الذي عاش في القرن الثامن عشر. لهذا السبب لم تكن رؤيتهم في هذا الخصوص جديدة ولا ثورية. لقد كمنت ثوريتهم في الحماس الذي أبدوه، في اعتقادهم في أن هذه الرؤية تضع الفلسفة على أعتاب طريق جديد. لقد ظنوا أنهم اكتشفوا المستقبل الذي سوف تكون عليه الفلسفة: سوف تكون خادمة للعلم. إنهم لم يقوموا باستعمال العلم في فلسفتهم بل اعتقدوا أن العلم سوف يضطلع بأمر المعرفة في مجملها. إن العلم يصف العالم، العالم الوحيد الموجود، عالم الأشياء المحيطة بنا، وليس ثمة عالم آخر بمقدور الفلسفة أن تشغل به ممارسيها. ما الذي تستطيع القيام به إذن؟ إنها لا تستطيع سوى تحليل ونقد نظريات العلم ومفاهيمه. على هذا النحو قام العلم باقتحام الفلسفة، وكان على المنطق أن يقدم لهما يد العون.

لم يطرأ أي تعديل جذري على المنطق منذ عهد أرسطو، لكنه في القرن التاسع عشر خطا خطوات حاسمة. لقد كان هناك مبشرون لعهده الجديد، من أمثال بول ودي مورقان، لكن القفزة الحقيقية جاءت في نهاية ذلك القرن مع فريجه في ألمانيا ومع رسل ووايتهد في انجلترا. لم يقم أولئك المناطقة برفض منطق أرسطو، لكنهم بينوا أن أعماله تعنى فحسب بركن صغير من أركان المنطق. لقد استطاعوا تطوير منطق أكثر شمولية وأوسع

مدى تم توظيفه كأداة ناجعة للتحليل. لقد مكنهم من التعبير الأكثر دقة، ولأنهم كانوا معنيين بالبنى (كونهم يعتقدون بأن العلم يهتم أساساً بالبنى وبعلاقات الأشياء بعضها ببعض) فإن منطق العلاقات الذي أسهم في تطويره شولدر وبيرس في القرن التاسع عشر ورسل ووايتهد في القرن العشرين، أعد لهم أداة للتحليل الفلسفي.

ماجي: رغم أنني أعتد بقولك بخصوص كون ماخ مبشراً بحركة الوضعية المنطقية، فإنه فضلاً عن قيام منطق جديد في بداية القرن العشرين، كان هناك علم جديد تجسد على نحو درامتيكي في شخصية آينشتين. إننا نجد هنا نسقاً فكرياً تم استنباطه من نسق نيوتن الذي ساد لما يقرب من ثلاثة قرون وتم قبوله بوصفه معصوماً من الزلل. لقد كان لهذا العلم ـ المؤسس على فيزياء جديدة ـ أثر فاعل على مذهب الوضعية المنطقية، أليس كذلك؟

أيـــر: لقد تأثر آينشتين بماخ، بل إنه قال لي شخصياً إنه مدين له بالكثير. لقد رأى الوضعيون في نظرية آينشتين النسبية وفي نظرية الكوانتم دعماً لنهجهم، فوفق رؤيتهم نجح آينشتين في تبيان إنه ليس بالمقدور عزو معنى إلى المفهوم ـ كمفهوم التزامن ـ ما لم يتم اعتبار كيفية التحقق من صدق القضايا التي يرد فيها؛ إن ما نعنيه بالحديث عن تزامن الحوادث يتوقف على الكيفية التي تخبرنا بها الملاحظة عنه. لقد اعتبروا هذا الأمر تعزيزاً علمياً لنهجهم الفلسفي، وكذا الشأن نسبة إلى نظرية الكوانتم. في هذه النظرية لا معنى لعزو تسارع للجزيء في الوقت الذي يُعزى اليه موضع بعينه. (فقياس التسارع يحدث تغييراً في الموضع، وقياس الموضع يؤثر في تسارع للجزيء)، الأمر الذي يبرهن على أن دلالة المفهوم

محددة من قبل سبل التحقق منه. كل ذلك عمل على دعم مذهبهم، فالعلم معهم، وهم يقومون بتأويله على نحو صحيح. (وكما ذكرت، كان كارناب وشلك عالمين فيزيائيين، وكان نيوراث عالم اجتماع).

ماجي: الجانب الثوري في مذهبهم إذن يكمن في تطبيق المنطق والعلم الجديدين على أفكار وطرائق فكرية تقليدية. إنهم إما يرفضونها كلية أو يقومون بإعادة تشكيلها.

أيـــر: نعم، فهم يرون أن المشاكل الفلسفية التقليدية إما أن تكون خلوا من المعنى أو قابلة للحل باستعمال تقنيات منطقية صرفة.

ماجي: ما التعاليم «الوضعية» التي تم تطويرها في هذا السياق؟

أيـــر: كانت هناك في الواقع ثلاثة تعاليم أساسية. أولها توقف كل شيء على مبدأ التحقق الذي أوجزه شلك بقوله: «إن معنى القضية هو نهج التحقق منها». هذا مبدأ غامض بعض الشيء، وقد كافحنا طويلاً لجعله دقيقاً، لكننا لم ننجح تماماً. لهذا المبدأ مترتبتان؛ مفاد الأولى هو أن كل ما لا يقبل التحقق الملاحظي يعوزه المعنى، ومفاد الثانية، وفق تأويل شلك، هو أن ما تعنيه القضية قابل للوصف عبر تحديد ما يمكّن من التحقق منها. على هذا النحو يتم رد كل القضايا إلى قضايا الملاحظة المباشرة. التعليم الثاني، المستقى جزئياً من فتنجشتين، رغم أن هناك قرائن تشهد على أن شلك قد انتهى إليه بشكل مستقل، مفاده أن قضايا المنطق والرياضة وكل القضايا الصادقة بشكل ضروري، عبارة عن قضايا تكرارية.

ماجي: بكلمات أخرى يقتصر المحمول على إماطة اللثام عما تم تقريره

في الموضوع، وعلى نحو مشابه تميط البراهين المنطقية والرياضية المعقدة اللثام عما تم تقريره في مقدماتها، بحيث يتم بيانه صراحة في نتائجها.

أيـــــر: هذا صحيح، كما في قولنا «كل العزاب غير متزوجين» أو «كل الأشقاء ذكور». أنساق المنطق والرياضة ـ كما قال كانت ـ أنساق «تحليلية»، فهي تقوم بتحليل ما تم تقريره. التعليم الثالث تعلق بالفلسفة نفسها؛ يتعين أن ينحصر عمل الفلسفة في الأنشطة التوضيحية، حسب تعبير شلك ڤتنجشتين. ثمة قول لڤنجشتين يقتبسه شلك مراراً وتكراراً مفاده أن الفلسفة ليست تعاليم بل نشاط. إنها لا تنتج قضايا صادقة أو باطلة، فهذا شأن يعنى به العلم، بل تمارس نشاطاً توضيحياً وفي بعض الأحيان تعمل على فضح الهراء. لقد ذكر ڤتنجشتين في ختام اطروحته أن النهج الصحيح للفلسفة يتعين في تبيان عوز القضايا الميتافيزيقية للمعنى (وهذا جانب سلبي ومثبط لعزيمة الفلاسفة).

ماجي: دعنا نعن بأول تلك التعاليم؛ رغم أنه من الواضح ما تعنيه الرؤية القائلة بوجوب أن تحدث أية قضية عن العالم فرقاً ملاحظياً لشيء ما إذا كانت صادقة، وإلا صعب أن نرى كيف يمكن أن تطبق، إلا أنه من غير الواضح أن يكمن معنى القضية في نهج التحقق منها. هل لك أن تفسر ذلك؟

أيـــــر: لقد ذهب هذا المذهب شلك ـ عقب ماخ ـ فضلاً عن ڤتنجشتين ـ على غموض معنى القضايا الذرية عنده، إذ يقول بإمكان ترجمة كل القضايا إلى قضايا حسية تتعلق بمعطيات ملاحظية مباشرة. لم يقدر لأحد إنجاز هذه الترجمة، فقد واجهت الوضعيين صعوبات كأداء في هذا الخصوص. فعلى سبيل المثال، اعتبر حالة

القضايا الكلية، من قبيل «كل الغرفان سوداء» و «تتمدد الغازات عندما يتم تسخينها». إن المدى الذي تتحدث عنه مثل هذه القضايا قد يكون لا متناهياً، الأمر الذي يستحيل معه ترجمتها على ذلك النحو. لقد اضطر شلك إلى القول بأنها ليست قضايا بل قواعد استدلالية تمكّن من استنباط قضايا من قضايا أخرى. ثمة صعوبات أخرى؛ إذا اعتبرت قضايا العلم المجردة التي تتحدث عن الذرات والالكترونات والنوى، وحاولت التعبير عنها بجمل حسية، أي باستعمال محاميل من قبيل «أزرق»، «دائري»، أو «دافئ»، فإنك لن تتمكن من تحقيق ذلك. لمثل هذه الأسباب تم اضعاف مبدأ التحقق؛ لم تعد الترجمة ضرورية، بل أصبح المتطلب الوحيد لاستحواذ القضية على معنى هو أن تكون قابلة لأن يدلل عليها بالملاحظة الحسية. هذا يعني أن دلالة القضية تظل جزئياً غير محددة. إنها تحصل على معنى من الحالات التي يتم فيها بالفعل التدليل عليها واختبارها؛ أما الباقي فيظل غامضاً. لقد أفضى هذا التعديل إلى وجهة نظر ينبو عنها العقل، بخصوص الماضي على سبيل المثال. لقد أصبح استحواذ القضايا الماضوية على معنى رهناً بحصولنا الآن على أدلة تدعمها. حين تقول «لقد عبر قيصر نهر الربيكون» فإنه هذا سوف يعني أننا لو قمنا بالاطلاع على كتب التاريخ فسوف نجد كلمات بعينها، أو أننا لو نقبنا في موضع يعنيه لوجدنا لقى بعينها. الواقع أنني شخصياً ذهبت هذا المذهب في كتابي «اللغة، الحقيقة، والمنطق»، لكنني أجده اليوم مذهباً باطلاً. أيضاً كانت هناك صعوبات بخصوص العقول الأخرى. إذا قلت إنك تشعر بكذا وكذا، فليس بمقدور أحد سوى ملاحظة سلوكياتك. لقد درجنا على القول بأن مثل هذه القضايا إنما

تتحدث عن سلوك البشر، لكن الشكوك أصبحت تساورنا بخصوص صحة هذا القول. إن مبدأ التحقق، في صيغته الأصلية، لم يصمد طويلاً.

ماجي: إننا نطوي مسافات شاسعة بسرعة فائقة. دعني أفحص ما أتينا على ذكره حتى نتأكد من وضوحه. وفق الصيغة القوية لمبدأ التحقق، تنقسم القضايا ذات المعنى إلى صنفين: قضايا امبيريقية عن العالم تحدث مصداقيتها فرقاً ملاحظياً نسبة إلى بعض الأشياء، ويرتهن حصولها على معنى - من ثم - بإمكان التحقق منها. لكن ذلك لا يعني وجوب أن تكون صادقة، فقد نكتشف عبر التحقق منها أنها باطلة. على ذلك فإن استحواذها على معنى يرتهن بإمكان صدقها، ومن ثم بإمكان التحقق منه. هناك أيضاً قضايا المنطق والرياضة. إنها قضايا تشير إلى ذواتها؛ الباطل منها يناقض نفسه، والصادق منها يكرره. القضية التي لا تنتمي إلى أي من هاتين الطائفتين يعوزها المعنى. باستعمال هذا المبدأ كسلاح تسنى للوضعيين إعلان وفاة كثير من السياقات التقليدية، ليس فقط السياقات الدينية والسياسية بل حتى الفلسفية ومعظم مجالات الحياة.

أيــــر: افترض أن شكلاً من شكول المذهب الحيوي يظل باقياً. ولكن تم رفض كل الأديان وأجزاء كبيرة من الفلسفة التقليدية.

ماجي: هذا يستثير السؤال عن وضع الأحكام الأخلاقية أو القيمية أو الجمالية، إذ من الواضح أنها ليست امبيريقية ولا تكرارية. كيف تناول الوضعيون مثل هذه الأحكام؟

أيــــر: لم يكن بيناً لهم أن هذه الأحكام ليست امبيريقية. ثمة تراث في علم الأخلاق يعتبر القضايا الأخلاقية قضايا طبيعية تتحدث عما

يساعد أو يعرقل تلبية الرغبات البشرية أو تحقيق السعادة الإنسانية. تلك كانت وجهة نظر شلك على سبيل المثال. لقد كتب كتاباً جيداً عنوانه «الأسئلة الأخلاقية» تضمن ما مفاده أن علم الإخلاق علم يقوم بدراسة ما يرغب البشر في تحقيقه كما يقوم بدراسة كيفية هذا التحقيق. هذا شكل من شكول النفعية. آخرون، مثل كارناب ومثلي، ذهبوا مذهباً مغايراً. القضايا الأخلاقية أشبه ما تكون بالأوامر، ومن ثم فإنها ليست صادقة ولا باطلة. لقد طورت ما أسميته «بالنظرية الانفعالية في الأخلاق» التي تقرر أن القضايا الأخلاقية تعبيرات عن المشاعر في حين أن كارناب ذهب إلى أنها أشبه ما تكون بالإلزامات. الأخلاق إذن عند الوضعيين إما طبيعته تعنى بما يحقق سعادة البشر، ومن ثم فإنها شأن علمي، نفسي واجتماعي وخلافه، أو اعتبرت لا كهراء ميتافيزيقي ولا كتقرير واقعي بل إلزامية أو انفعالية الطابع.

ماجي: الوضعية المنطقية ومبدأ التحقق كموسى أوكام يحدث جراحات على اليمين واليسار ويتخلص من كل أنواع الأشياء. لقد كان لهذا أثر فاعل في رؤية من تأثر بالوضعية للعالم والفلسفة، أليس كذلك؟

أيـــر: لقد أثرت ـ كما ذكرتَ في تقديمك ـ في كونها جعلت الفلاسفة أكثر وعياً بما يقومون به؛ لقد توجب عليهم تبرير نشاطهم. على افتراض أن العلوم الطبيعية قد اضطلعت بالمجال، تعين على الفلسفة أن تجد لنفسها موضعا؛ لم يسمح لها بمنافسة العلم، وبذا شغل الناس بجدواها. لم تحدث هذا الأثر الوضعية وحدها، فلقد كان هناك رجال من أمثال مور في بريطانيا دافعوا عن رؤى مماثلة لأسباب مختلفة. لقد ذهب مور إلى أن بعض قضايا الفهم

المشترك صادقة وأن هذا الأمر يسري أيضاً على بعض قضايا العلوم، فلكل مجال معاييره الخاصة. عبر تأثير حلقة فينا وأولئك الرجال اقتنع الفلاسفة بأن مهمتهم إنما تكمن في التحليل. بعد ذلك طرح السؤال الذي يستفسر عن ماهية هذا التحليل، عن كيفية القيام به، عن نهجه ومعاييره.

ماجي: الأمر الذي استثار تقنيات للتحليل أكثر تعقيداً.

أيــــر: هذا صحيح، خصوصاً من جانب حلقة ڤينا. لقد مكننا المنطق من القيام بعملية التحليل بطريقة صورية. لقد شعر الناس أن مهمتهم لا تكمن فحسب في اقتفاء أثر العلماء وتفسير نظرياتهم بل تكمن أيضاً في خدمة العلم عبر جعل مفاهيمه كالاحتمال والزمان والمكان، أكثر دقة. لقد أنكروا أن بمقدورهم جعل مفاهيم الفهم المشتركة الغامضة التي لم ينجح العلم في تبيانها أكثر دقة وفائدة. هذا على وجه الضبط هو الأمر الذي عني به كارناب بوصفه مهمة أساسية.

ماجي: هل في التالي تبسيط غير مخل؟ مهمة الفلسفة عند الوضعيين ليست ـ كما حسب أسلافهم ـ وصف العالم، فهذا شأن تعنى به مختلف العلوم. إن مهمتها تكمن في تشذيب مناهج هذه العلوم، توضيح مفاهيمها وطرائقها في البرهنة. إن تشذيب هذه الطرائق هو الأمر الأكثر أهمية، فعن طريقه يتم التمييز بين سبل البرهنة المشروعة في العلم وسبلها غير المشروعة.

أيــــر: هذا صحيح. يمكنك التعبير عن هذا بشكل اصطلاحي بالقول إنه تم رؤية الفلسفة كموضوع ذي رتبة ثانية. مواضيع الرتبة الأولى تتحدث عن العالم، أما مواضع الرتبة الثانية فتتحدث عن حديثنا

عن العالم. لقد أصبحت الفلسفة ـ حسب تعبير جلبرت رايل ـ «كلاماً عن الكلام».

ماجي: هذا يقودنا إلى السؤال عن اللغة. إحدى سمات الوضعية المنطقية الفارقة يكمن في توكيدها أهمية اللغة في الفلسفة. إن رسل يخبرنا في كتابه «تطوري الفلسفي» كيف أنه ـ إلى أن بلغ منتصف اربعينياته وأكمل فلسفته ـ قد حسب أن اللغة شفافة يمكن استخدامها كوسط دون اهتمام بها. هذا موقف نزع إليه معظم الفلاسفة قبل هذا القرن. غير أن الوضعية المنطقية جعلت اللغة موضعاً أساسياً للاهتمام الفلسفي، بل إن البعض يعتبر ذلك سمة أساسية من سماة الفلسفة الحديثة، في العالم الذي يتحدث الإنجليزية على أقل تقدير.

أيـــر: أعتقد أن ما تقوله صحيح. بمقدورك أن تقول إذا شئت إن الاهتمام باللغة قد حدث في وقت مبكر جداً، منذ سقراط الذي كان يسأل في تجواله من يقابله «ما العدالة؟ ما المعرفة؟ ما الإدراك؟ وما الشجاعة؟». لكنه لم يعتبر هذه الأسئلة أسئلة لغوية. لقد اعتبرها أفلاطون أسئلة عن طبيعة الكينونات المجردة التي اعتقد في حقيقيتها، ولذا لم يعتبرها هو الآخر أسئلة لغوية. على ذلك يمكن للمرء أن يعتبرها أسئلة عن المعنى، لكن هذا الانشغال الواعي والمتطرف باللغة لم يحدث إلا في مطلع هذا القرن، عبر اهتمام ڤتنجشتين ورسل بعلاقة اللغة بالعالم. تلك كانت مشكلة ڤتنجشتين الأساسية التي كتب «الأطروحة» من أجلها. وبالطبع فقد خلص إلى القول بأن تلك العلاقة غير قابلة للوصف؛ إنها تقبل العرض فحسب. ثمة استدراك هنا تتعين الإشارة إليه. لقد تناول كل من هوبز ولوك هذا الموضوع؛ ثمة فصل كامل عند

لوك عن العلامات، وهذا مفهوم عني به هوبز كثيراً. أيضاً كان بيرس الفيلسوف المقتدر الذي عاش في القرن التاسع عشر، مهتماً بهذا المفهوم، وقد تسنى له تطوير نظرية مفصلة في العلامات. لذا ليس بالمقدور القول بأن الاهتمام باللغة قد بدأ مع مطلع القرن العشرين. ليس في وسع الفيلسوف التغاضي عن اللغة، فهي تقوم بدور هام في التفكير. الجديد هو أن كل فيلسوف، خصوصاً عقب الحرب الثانية في بريطانيا، اعتبر اللغة أهم شيء يجدر بالاهتمام.

ماجي: لقد كان من شأن هذا التطور الجديد أن يجعل الفلسفة في الموقف التالي: ما أن يصدر المرء حكماً ما حتى نشرع في تجزيئه بوصفه قضية تصاغ في اللغة. سوف تنشد توضيح المفاهيم المستعملة، تحليل علاقة ألفاظ القضية بعضها ببعض، تبيان شكلها المنطقي، وهكذا. وفق هذا تبدو الفلسفة كما لو أنها معنية بالجمل والكلمات. والواقع أن كثيراً من الناس، الذين لم يكونوا فلاسفة، قد حسبوا أن الفلسفة لا تعنى إلاّ باللغة. عادة ما يعبر عن هذا الأمر بطريقة تحط من قدر الفلسفة، فيقال إن الفلاسفة إنما يتلاعبون بالألفاظ. هل لك أن توضح علة حيدة هذا التحامل ضد الفلسفة عن جادة الصواب؟

أيـــر: صحيح أن جزءاً كبيراً من الفلسفة معني باللغة، طالما أنها تميز بين مختلف أنواع المنطوقات وتحلل أنماطاً بعينها من التعبيرات. لن اعتذر عن قيام الفلسفة بذلك، ولكن التمييز بين «ما هو عن العالم» و«ما هو عن اللغة» ليس حاسماً إطلاقاً، ذلك أن العالم هو العالم كما نصفه وكما نجده في نسق مفاهيمنا. إنك حين ترتاد نسق مفاهيمنا إنما ترتاد العالم. دعني أضرب لك مثالاً. هب أن

شخصاً ما معني بالسؤال عن العلية؛ إننا بالتوكيد نعتقد أن العلية شيء يحدث في العالم؛ يعضني بعوض الملاريا فأصاب بدائها؛ حدث يسبب آخر. السؤال «ما العلية؟» سؤال فلسفي مهم وتقليدي وجدير بالاحترام؛ كذلك تستطيع أن تسأل أيضاً عن كيفية تحليل القضايا السببية، عما نعنيه بالقول إن حدثاً ما يسبب آخر؛ ورغم أنك تبدو هنا وكأنك تطرح سؤالاً لغوياً صرفاً، فإنك في الواقع تطرح ذات السؤال، ولكن بصيغة مختلفة سوف يعتبرها معظم الفلاسفة أكثر وضوحاً. لقد مر حين من الدهر نزع فيه الفلاسفة إلى دراسة استخدام اللغة دون توظيف هذه الدراسة في حل إشكاليات فلسفية. هذا نهج عقيم أحجم المعاصرون عن تبنيه منذ عقدين من الزمان. إنه نهج مدرسة أكسفورد الذي تبناه خصوصاً فيلسوف يدعى جون أوستن، لكنه لم تقدر له السيادة. الآن حين يحاول الفلاسفة البحث في معاني الألفاظ فلأنها تشير إلى مفاهيم تقوم بدور هام في وصف ما نعتقد أنه العالم الحقيقي.

ماجي: باختصار فإنك تقول إن البحث في استخدام اللغة بحث في بنية العالم وفقما تختبره الكائنات البشرية.

أيــــر: تماماً.

ماجي: ثمة علاقة بينة بين هذا الحكم والمبدأ القائل بأن مهمة الفلسفة لا تكمن في صياغة التعاليم بل في تحليل القضايا.

أيــــر: نعم.

ماجي: لقد أثر هذا كثيراً في رجل الشارع المتعلم. لقد كنتت طالباً جامعياً في اكسفورد عقب الحرب الثانية وقد لاحظ كيف تأثر الطلاب الذين لم يكونوا يقومون بدراسة الفلسفة بهذا المبدأ. ما

أن يقول المرء حكماً حتى يُسأل عن سبيل التحقق منه، وما أن يسأل سؤالاً حتى يطلب منه تحديد نوع الإجابة التي يتوقعها.

أيـــر: أعتقد أن هذا صحيح وأن جزءاً من اللائحة إنما يلقى على عاتقي.

ماجي: هذا يقودنا للسؤال عن علاقتك الشخصية بحركة الوضعية المنطقية لقد تحدثت عن شخصياتها القيادية في ڤينا وعن بعض من تعاليمها المركزية، وأنت تُعرف بوصفك الشخص الذي قدم تلك التعاليم إلى انجلترا. كيف قمت بذلك؟

أيـــر: جئت إلى اكسفورد في عام 1929 وتخرجت فيها عام 1932. كنت أدرس في كنيسة المسيح على يد جلبرت رايل وعقب تخرجي عينت محاضراً في الفلسفة بها. أفكرت في الذهاب إلى كيمبردج للدراسة على يد ڤتنجشتين، لكن رايل نصحني بالذهاب إلى ڤينا. كان رايل قد قابل شلك في أحد المؤتمرات (أظنه قد عقد في اكسفورد قبل عامين) وتحدث معه لمدة نصف ساعة، فاقتنع بأهميته وأهمية ما يحدث في ڤينا. أعتقد أن رايل كان قد قرأ بعض المقالات التي أصدرتها حلقة ڤينا. آنذاك قال لي: «إن لدينا دراية تقريبية بما يقوم به ڤتنجشتين في كيمبردج، لكننا لا ندري شيئاً عما يحدث في ڤينا. اذهب إلى هناك واكتشف ثم أخبرنا».

لم أكن آنذاك أحسن الألمانية، لكنني حسبت أنه بمقدوري تعلم القدر الذي يكفي لمتابعة ما يحدث. هكذا قررت الذهاب إلى ڤينا حاملاً رسالة قدمني فيها رايل لشلك، وما أن وصلت إلى هناك حتى طلب مني شلك الانضمام إلى الحلقة، وهو طلب أجده الآن مدهشاً رغم أنه بدا لي آنذاك طبيعياً (الأجنبي الوحيد الذي سمح له بالإنضمام هو كواين، الفيلسوف الامريكي

الشهير. لقد كنا هناك معاً). وصلت إلى ڤينا في نوڤمبر من عام 1932 ومكثت هناك حتى ربيع 1933، وكنت قد بلغت الثانية والعشرين من عمري. اكتفيت بالاستماع إلى المناظرات التي أقيمت بين شلك ونيوراث، فالألمانية التي كنت أتقنها لم تمكنني من المشاركة. لقد كانا معنيين بماهية القضايا الملاحظية، وفي حين اعتد شلك بالرؤية الامبيريقية القديمة التي ترى فيها قضايا عن الانطباعات الحسية، نجد أن نيوراث ـ من منظوره الماركسي وربما بتأثير لينين ـ وكارناب ـ الذي كان غادر ڤينا إلى براغ لكنه دعم مذهب نيوراث في هذا الخصوص ـ قد رفضا هذه الرؤية على اعتبار أنها تفضي إلى المثالية. يتعين أن تكون القضايا الأساسية قضايا عن الأشياء المادية. القضايا الأساسية الملاحظية لا تقول: «هذا شكل، وذاك لون» بل تقول: «هذا كرسي، وتلك منفضة سجائر»؛ إننا نبدأ من هنا. لقد تحاورا في هذا الموضوع بشكل مستمر، أسبوعياً أو مرتين كل شهر، وكنت استمع إلى هذا الحوار. رجعت إلى بريطانيا مشبعاً به، فكتبت مقالاً في مجلة «Mind» بعنوان «إثبات إستحالة الميتاڤيزيقا» الذي كان مجرد تطبيق لمبدأ التحقق. بعد ذلك قال لي ازيابرلن ـ الذي اعتدت نقاش الفلسفة معه ـ« أنت مشبع بكل ذلك، فلم لا تكتب كتاباً عنه؟»، وكذا فعلت. خلال ثمانية عشر شهراً كتبت «اللغة، الحقيقة والمنطق» وكان عمري أربعة وعشرين عاماً، وصدر الكتاب ولم أناهز الخامسة والعشرين.

ماجي: هل فوجئت برد الفعل القوي الذي أحدثه هذا الكتاب؟

أيــــر: لم يكن رد الفعل قوياً في البداية. لقد استفز فلاسفة اكسفورد المتقدمين في السن لدرجة أنه صعب علي الحصول على وظيفة في

تلك الجامعة. قبل الحرب لم أحصل على عمل، فبقيت زميلاً باحثاً. لم تبع من الكتاب نسخ كثيرة، فناشر الكتاب، ڤيكتور فولاتر الذي أقنعته بشراء الكتاب قبل كتابته، لم يصدق أن أحداً سوف يقرأه، ولذا لم يطبع منه في البداية سوى 500 نسخة؛ لم يعتقد أن هذا العدد من الناس سوف يرغبون في قراءته. ورغم أنه طبع أربع مرات قبل الحرب، لم يبع منه سوى مائتي نسخة. بعد الحرب بدأ يحقق النجاح، رغم أنه لفت انتباه الشباب قبلها، فقد وجدوا فيه نزعة تحررية. كانت فلسفة اكسفورد قبل الحرب عقيمة إلى حد مروع؛ كان هناك رجال متقدمون في السن شغفوا فحسب بتاريخ الفلسفة وبتكرار ما قاله أفلاطون، وقد كانوا يستخفون بكل من تحدثه نفسه بالتجديد. كان كتابي بمثابة منجم هائل، وقد وجد فيه الشباب متنفساً لهم، وهكذا أحدث تأثيراً تاريخياً عميقاً.

ماجي: هل لك أن تقول شيئاً عن تأثيره خارج الوسط الفلسفي؟ يبدو لي أن تأثيره يتجاوز العلم والمنطق والفلسفة حتى يصل إلى النقد الأدبي والتاريخ.

أيــــر: من المرجح أن تأثير هذا الكتاب على العلم كان أضعف من تأثير أعمال كارل بوبر على سبيل المثال. لقد صدر كتابه «منطق الكشف العلمي» في ألمانيا قبل عام تقريباً من صدور كتابي، وقد فتن به العلماء أنفسهم. لكنهم صدقوا أيضاً على ما قلته في كتابي، فقد أخبرتهم فيه أن العلماء هم أهم طائفة بشرية، فأعجبوا بذلك كثيراً. لم يكونوا مضطرين للانشغال ـ وفق أحكامي في ذلك الكتاب ـ بتعاليم الفلاسفة التي تحدد لهم ما يتعين عليهم السكوت عنه، والواقع أنهم لم ينشغلوا كثيراً بذلك

الأمر، ولكن كان محبباً لهم أن يخبروا أن ما يقومون به هو الأمر الأساسي.

ماجي: إذا اعتبرنا كتابك وحركة الوضعية المنطقية في مجملها، الذي شكل جزءاً منها، فهل لك أن تحدثنا عن تأثيرها على المجالات الأخرى؟

أيـــر: لقد وكدت كثيراً على الوضوح وعادت الغموض، كما أوصيت بالنظر إلى الحقائق على حالها ونبذ الهراء. لقد كان مثلها مثل ابن هانز اندرسون الذي كان يقول في كل مكان: «إن الامبراطور لا يرتدي أية ملابس، فها هو يمر في الموكب عارياً»، الأمر الذي حاز على إعجاب الشباب، وكانت بوجه عام رد فعل للرياء الڤيكتوري.

ماجي: يكفي هذا وحده لتفسير العداء المفرط الذي واجه الوضعية المنطقية، وهكذا قامت الحكومات الفاشية، كالماركسية والنازية، بخطرها نهائياً، بل إنها أربكت حتى الليبراليين.

أيـــر: لأنهم اعتقدوا أنها ضد المؤسسات.

ماجي: ولكن لا بد أنها تعاني من خلل حقيقي؛ ما أوجه القصور التي ترى الآن أن الوضعية المنطقية تعاني منها؟

أيـــر: اعتقد أن الخلل الأساسي يكمن في كونها باطلة برمتها تقريباً.

ماجي: تحتاج إلى مزيد من الإيضاح.

أيـــر: ربما أكون قسوت عليها بعض الشيء، فأنا أود أن أقوال إنها كانت صحيحة في جوهرها، فموقفها العام كان صائباً. ولكن إذا دخلنا في التفاصيل، نجد أولاً أنه لم تتم صياغة مبدأ التحقق صياغة مناسبة. لقد حاولت ذلك مراراً، لكنني كنت في كل مرة

إما أسمح بأكثر مما يجب أو بأقل مما يجب. حتى اليوم لم نتمكن من صياغة هذا المبدأ صياغة منطقية دقيقة. فضلاً عن ذلك. لم يقدر لنا إنجاز عملية رد القضايا المعقدة إلى قضايا بسيطة تتحدث عن المعطيات الحسية؛ إننا لم نستطع أن نفعل ذلك حتى بالنسبة للقضايا البسيطة التي تتحدث عن علب السجائر والأكواب ومنفضات الرماد، ناهيك عن قضايا العلم المجردة. هكذا فشل مشروع شلك، ورسل المبكر المثير. ثالثاً فإن الشكوك تساورني الآن بخصوص كون قضايا المنطق والرياضيات تحليلية بأية دلالة مهمة، بل إن التمييز بين التحليلي والتركيبي قد أصبح موضع ريبة من قبل فلاسفة معاصرين ككواين مثلاً. بودي الحفاظ عليه في أحد شكوله، ولكن يتعين علي أن أعترف بأنه ليس على درجة الوضوح التي ظننتها يوماً. من البين أن ثمة فرقاً بين قضايا الرياضة وقضايا العالم الامبيريقي، لكنني أرتاب الآن في حكمي بأن قضايا الرياضة صادقة عرفاً؛ ومهما يكن من أمر في أن هذا الحكم يظل في حاجة إلى الدعم. فضلاً عن ذلك فإن رد القضايا الماضوية إلى قضايا تتحدث عن قرائن مستقاة من الحاضر والمستقبل تشهد عليها ليس صحيحاً، وكذا شأن مذهبنا بخصوص العقول الأخرى. على ذلك، اعتقد أن نظريتي في الأخلاق كانت تسير على جادة الصواب رغم أنها تختزل الكثير. هكذا يستبان أن الدخول في التفاصيل يجعلنا نحتفظ بالقليل، فما يبقى هو صحة النهج في عمومه.

ماجي: هل توافقني على الصياغة التالية؛ ما يتبقى من الوضعية المنطقية سلبي الطابع في مجمل العموم. لقد بددت الكثير مما كان يبدو مقنعاً فلسفياً بحيث بدا لنا اليوم ـ عبر عدسات المنطق والعلم

الجديدين - غير مقبول. لقد قامت الوضعية المنطقية بهدم أثافي الصرح الفلسفي التقليدي، لكنها عجزت عن تشييد صرح بديل.

آيــــر: الواقع أنها أنجزت أكثر من ذلك؛ فلقد كانت نزعة تحريرية. قد يكون بمقدورنا الرجوع إلى ما قاله وليام جيمس الذي كان نفعياً ولم يكن وضعياً (وبالطبع فإن للنفعية، التي سبقت الوضعية، علاقة وطيدة بها). إن جيمس يتحدث عن القيمة الفعلية للقضية، وهذا أمر مهم جداً. لقد أخطأ الوضعيون الأوائل في اعتقادهم بإمكان الاحتفاظ بالمعيار الذهبي، في أنك تستطيع الحصول على الذهب مقابل عملتك. إنك لا تستطيع أن تفعل ذلك لأنه ليس هناك قدر كاف من الذهب يناظر هذا الكم الهائل من العملة. على ذلك فإن العملة تظل في حاجة إلى ما يغطيها. قد لا نستطيع ترجمة القضية إلى ألفاظ ملاحظية، لكننا نظل ملزمين بالبحث عن طريقة لاختبارها وعن طريقة لتحديد الملاحظات المتعلقة بها. هذا حكم يظل صحيحاً.

ماجي: بذا فإن وضعياً منطقياً سابقاً مثلك يستمر في تبني نهج الوضعية العام على كونه يرتاب في صحة تعاليمها. إنك تظل تطرح على نفسك ذات الأسئلة وإن كنت تطرحها الآن بطريقة أكثر تحررية.

أيــــر: هذا صحيح. .

ماجي: كيف تفسر ضعف تأثير الوضعية على العالم الذي يتحدث الألمانية وقوة تأثيرها على متحدثي الانجليزية، على كونها نشأت في ڤينا وتم تأسيسها بعقول ألمانية؟

أيــــر: الواقع أنه قد كان لها تأثير متأخر على الألمان بدأ يتضح الآن. هذه إجابة سطحية الأجدر أن أقول إنها ناسبت تراثاً انجليزياً

يرجع عهده إلى العصور الوسطى. هناك سوف نجد رجالاً من أمثال أوكام يستأصلون بأمواسهم مختلف الخلايا. إن هذا التصلب، وهذه الامبيريقية، تتخللا الفلسفة الانجليزية. عبر اوكام، هوبز، لوك، وحتى باركلي بطريقته الغريبة، فضلاً عن هيوم، مل، ورسل. لقد عادى هذا التراث الميتافيزيقا الألمانية الحالمة. أيضاً فإن الفصل التام بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية الذي كافح الوضعيون ضده إنما يعزى إلى الألمان. حتى في السياسة، كما في ظهور النازية في ألمانيا، مجد رومانسية أخطأت السبيل. لقد كان المبشرون بالنازية رجالاً من قبيل نيتشه. قد يكون من المجحف أن أقول ذلك عنه، لكنني أعتقد أن طريقته الرومانسية الغامضة في التفكير هي التي جعلت النازية ممكنة. لهذا السبب كانت الوضعية المنطقية معادية للتراث الألماني على المستويين الفكري والسياسي.

ماجي: في ضوء مذهبك السابق، سوف يكون من المثير أن تحدثنا قليلاً عما تقوم به في الآونة الأخيرة.

أيـــر: إنني أعكف الآن على كتابة سيرة ذاتية أتحدث فيها عن تلك الأيام التي حدثتك عنها. لكن كتابي الأخير كان عنوانه «الأسئلة المركزية في الفلسفة»، وفيه أتحدث عما بقي من نهجي المبكر وأحاول الإجابة عن نفس الأسئلة من وجهة النظر التي أرى من خلالها الآن. لقد كنت باستمرار مغرماً بمشاكل نظرية المعرفة، كالأسئلة المتعلقة بمعرفتنا عن العالم المادي، ومبرراتنا للاعتقاد في وجود أشياء مادية، وأنا الآن اعتد بمذهب أضعف من ذلك الذي دأبت على الاعتداد به. في ذلك الكتاب حاولت تبيان أن اعتقادنا في عالم الفهم المشترك المادي عبارة عن نظرية مؤسسة على خبراتنا الحسية. كما حاولت تبيان العلاقات القائمة ضمن

مجالنا الحسي التي تجعل هذه النظرية معقولة أو على الأقل مفيدة وسهلة التشييد. ما زلت إذن أواصل نفس المشروع. ولأنني بلغت من الكبر عتياً فإنني أقوم بما أقوم به على نحو متئد وأقل اقتداراً، على افتراض أنني كنت مقتدراً أصلاً؛ على ذلك آمل أن يكون ما أنتهي إليه أكثر صحة وأن أكون قد تعلمت شيئاً عبر كل هذه السنين.

7) فتنة الفلسفة اللغوية:

حوار مع برنارد وليامز

تقديم

يستعمل التعبيران «الفلسفة التحليلية» و«الفلسفة اللغوية» على نحو ترادفي، فهما يشيران إلى تقنيات فلسفية طورت في العالم الأنجلو ـ سكسوني وأتت أكلها في أربعينيات وخمسينيات هذا القرن، ومنذ ذلك الحين تأثرت كل الأعمال الفلسفية بها. كانت اكسفورد وكيمبردج قطبي رحى ذلك النشاط. الشخصية الأكثر تأثيراً في اكسفورد هي شخصية جي. ل. اوستن، فضلاً عن جلبرت رايل وإن كان أقل تأثيراً. أما في كيمبردج فقد كان ڤتنجشتين ـ على نحو لا يضاهى ـ هو الفيلسوف الأعمق أثراً. ثمة خلافات لا مناص منها بين أولئك الفلاسفة، ولكنهم اشتركوا في الاعتداد ببعض التعاليم الأساسية التي يمكن إيجازها على النحو التالي.

دأب الفلاسفة منذ سقراط على طرح أسئلة من قبيل «ما الحق؟ ما الجمال؟ وما العدالة؟»، وذلك على افتراض أن هذه المفاهيم تشير إلى كينونات مجردة وغير مرئية توجد على نحو مستقل عن طريقة استخدام الألفاظ، كما لو أن الفلاسفة قد حاولوا النفاذ عبر السؤال وعبر اللغة إلى حقيقة غير لغوية توجد خلف الكلمات. في المقابل اعتقد الفلاسفة اللغوية أن ثمة خطأً جسيماً قد ارتكب في هذا السياق؛ إنه الخطأ الذي ينجم عن ارتكابه سائر الأخطاء التي نقع فيها حين نفكر. ليست هناك كينونات مستقلة تتصل بها تلك الكلمات، فاللغة مخلوق بشري، ونحن الذين

نستحدث الألفاظ ونحدد طرائق استخدامها. إن فهم الكلمة يتماهى ومعرفة سبل استعمالها. إذا عرفت كيف تستخدم لفظة «الحق» بطريقة صحيحة، وفهمت كيف تستخدم مشتقاتها، فقد فهمت معناها. إن معنى الكلمة هو مجموع استعمالاتها الممكنة وليس كينونة مستقلة توجد في مجال غير لغوي.

من هذا المنطلق ذهب الفلاسفة التحليليون إلى أن السبيل الملائمة الوحيدة لتحليل مقولات الفكر البشري، أو لتحليل المفاهيم التي نعزوها للعالم أو نتواصل عبرها، إنما تكون عبر البحث في سبل استخدامها الفعلي. الفلسفة التحليلية تتكون أساساً من مواصلة مثل هذا البحث. والواقع أن أشهر كتب هذه الفلسفة هو كتاب ڤتنجشتين «أبحاث فلسفية». عادة ما يضطلع كل بحث بمفهوم واحد، كمفهوم العقل، وهذا هو عنوان كتاب جلبرت رايل الذي يأتي في المرتبة الثانية، من حيث الشهرة، نسبة إلى كتاب ڤتنجشتين. عقب نشر كتابي رايل وڤتنجشتين (في عامي 1949 و1953 على التوالي) فتن الفلاسفة بسحر الفلسفة التحليلية، وبذا شابت أعمالهم ـ سيما الانجليزية ـ مسحة تحليلية بينة. يناقش هذه الفلسفة معي رجل أمضى سنيناً طويلة في اكسفورد وكيمبردج. إنه برنارد وليامز، واحد من أستاذي الفلسفة في كيمبردج وهو في طريقه لعمارة كلية كنج، وكان درس في اكسفورد إبان أوج سيادة الفلسفة التحليلية.

الحـــوار:

ماجي: تنبذ الفلسفة اللغوية الفلسفة الوضعية التي سادت لجيل كامل. لذا من المفيد أن تحدثنا عن التباين القائم بين هاتين الفلسفتين.

وليامز: لقد كنا أكثر إدراكاً لهذا التباين من غيرنا. العلم عند الوضعيين

هو نموذج المعرفة وهو السياق الذي يستحوذ على معنى. لقد اعترفوا بوجود سياقات مغايرة، لكن العلم ظل بالنسبة لهم معيار استحواذها على دلالة. الفلسفة عندهم هي فلسفة العلم، في حين أن الفلاسفة اللغويين يعتدون بمختلف شكول السياقات البشرية. ثمة سبل متعددة للكلام، أنواع متكثرة من المعنى، إلى جانب المعنى العلمي. ومهمة الفلسفة هي اكتشاف طريقة عمل هذه الأنواع المختلفة، ولا تكمن في قياس كل شيء بمعيار العلم ورفض ما لا يمتثل لهذا المعيار.

ماجي: الوضعيون يرون أن استحواذ القضية على دلالة رهن بقابليتها للتحقق الامبيريقي.

وليامز: نعم، باستثناء القضايا الرياضية والمنطقية، إذ يفترض أنها تصدق بسبب معاني مكوناتها. ولكن بالتوكيد أنهم اعتبروا القضايا الأخلاقية والجمالية والدينية، بل وحتى القضايا النفسية اليومية، خلوا من المعنى.

ماجي: في حين عملت الفلسفة اللغوية على إعادة الأمور إلى مناصبها بأن أعادة الإعتبار إلى كثير من السياقات التي استخف بها الوضعيون.

وليامز: نعم، فبطريقة ما اتخذت موقفاً جد متساهل. الفلسفة عندها هي أن تكون واعياً بسبل استخدام الألفاظ، وبنوع المعاني الذي تستحوذ عليه، وبشكول الحياة التي تشكل جزءاً منها. إذا وجدت شكول مثل تلك السياقات، تعين أن توجد تلك الشكول من الحياة ويتعين من ثم أن يتم فهمها.

ماجي: وفي حين أن الوضعية تقرر أن السياقات الدينية يعوزها المعنى ـ لاستحالة التحقق من مصداقيتها ـ فإن الفلسفة التحليلية تشترط

قبل إصدار أي حكم على هذه السياقات أن نمعن النظر في المفاهيم المستخدمة وفي سبل استخدامها وتوظيفها في تلك السياقات.

وليامز: تماماً، ولكن بالرغم من أن التحليليين كانوا أكثر تعاطفاً مع الأديان من الوضعيين، شرفت الوضعية الدين بتوكيدها خلو القضايا الدينية من الدلالة الامبيريقية، في حين نزع التحليليون إلى القول إن السياق الديني يعبر عن شكل من شكول الحياة، كأي شكل آخر، وبذا طرحوا تأويلاً بشرياً لهذا السياق. الدين عندهم، وكذا شأن المعقدات الدينية، شكل من الحياة البشرية، تعبير عن حاجات إنسانية، ورغم أن هناك كثيرين يذهبون اليوم هذا المذهب، بعض منهم قساوسة، فإنه لا يعبر عن رؤية تقليدية للدين.

ماجي: بعد أن قمت بالتمييز بين الفلسفة اللغوية والفلسفة الوضعية، ثمة تمييز آخر يتعين عقده في هذا الحوار بين الفلسفة اللغوية وفلسفة اللغة. هذان تعبيران يشبه الواحد منهما الآخر لدرجة تغفر خطيئة من يخلط بينها إن لم يكن على ألفة بالفلسفة.

وليامز: ثمة تمييز هنا وهو تمييز مهم. فلسفة اللغة كما أفهمها فرع من فروع الفلسفة، مجال من مجالاتها يعنى خصوصاً بأسئلة تستثيرها اللغة نفسها. هذا موضوع ازدهر في الآونة الأخيرة وهو موضوع اصطلاحي جداً يقترب كثيراً من علم اللغة النظري. من جهة أخرى، فإن الفلسفة اللغوية أو التحليلية ليست فرعاً من فروع الفلسفة بل نهج في الفلسفة يمكن توظيفه في حل المشكلات الفلسفية في كل فروع الفلسفة. إنها تطرح سبيلاً جديدة لتناول الأسئلة، سواء في الميتافيزيقا أو الأخلاق أو في أي

فرع آخر، توكد وجوب الوعي الذاتي باللغة التي تصاغ عبرها تلك الأسئلة.

ماجـي: للفلسفة اللغوية وعد ما، أليس كذلك؟ إنها ترى أنه ليس هناك محتوى لمفاهيمنا غير ذلك الذي وضعناه فيها، ولذا فإنك عندما تقوم بتحليل شامل في سبل توظيف تلك المفاهيم لن يبقى شيء يذكر. هذا يعد بحل المشاكل الفلسفية عبر ذلك التحليل.

وليـامز: نعم، العبارة السائدة الآن هي «تحلل» وليست «حل» المشاكل الفلسفية. مفاد الفكرة هو أن كثيراً من تلك المشاكل التقليدية كانت أسست على سوء فهم وعلى أفكار بالغت في تبسيط طريقة عمل اللغة. عندما تكون مدركاً للطريقة الفعلية في استخدام اللغة ولدلالات الألفاظ التي نعزوها بالفعل إليها، سوف يتضح لك أنه ليس بمقدورك رصف الكلمات على أمل أن تجد سبيلها، فليس في وسع الفكر أن يتحقق واقعياً بمجرد نطق الألفاظ. إن استخدامنا إياها هو الذي يحدد دلالة أسئلتنا. لقد اتضح أن كثيراً من أسئلة الفلاسفة لم تكن أسئلة أصلاً؛ إنها صياغات مبسطة لمختلف الارباكات والألغاز الذهنية، وإذا قمت بتحليل الإشكاليات الفلسفية سوف تكتشف أن كثيراً من القضايا الفلسفية لم يتم حلها بل تلاشت تماماً.

لقد كان الوعد عظيماً وغاية في الإثارة، بل إن هناك من اعتقد أن الفلسفة سوف تختفي تماماً خلال خمسين عاماً.

ماجـي: إذا قمنا بتحليل كل المفاهيم الأساسية لن يتبقى للفلاسفة شاغل يشغلهم.

وليامز: أو على الأقل سوف نتخلص من المفاهيم التي تستثير المشاكل الفلسفية الأساسية.

ماجي: لكن هذا الوعد يتضارب مع وعد آخر التزمت الفلسفة اللغوية بإيفائه؛ لقد أوثقت الوضعية الفلسفة بوثاق العلم، في حين أبدى التحليليون استعداداً لاعتبار كل السياقات، بما ينجم عنه من قابلية التقنيات الفلسفية لأن تطبق على مختلف المجالات البشرية. ليس ثمة ما يحول دون وجود فلسفة للطب والاقتصاد والسكان والرياضة وأي شيء آخر. اعتبر الطب كمثال: إذا حملت مفاهيم الصحة والمرض والعلاج محمل الجد فإنك سوف تجد أنها تستثير إشكاليات معمقة. في وسعك توظيف التقنيات الفلسفية في تحليلها ومن ثم في توضيح السياق الطبي. إن إمكان القيام بذلك في كل المجالات البشرية يحتم على الفلسفة القيام بمهمة لا نهاية لها.

وليامز: نعم، ولكنني لا أفترض أن أحداً يعتقد في إمكان تحليل كل المفاهيم. لقد اعتقد اللغويون فحسب في إمكان تحلل المشاكل الفلسفية الأساسية، لأنهم اعتقدوا في إمكان موضعة مصدرها. صحيح أن هناك أسئلة فلسفية تستثيرها مفاهيم الطب، كمفهوم المرض العقلي، ولكن مناط انشغال الفلسفة اللغوية إنما يتعين في المشاكل الفلسفية التي تستثار بإحدى الطريقتين التاليتين. هناك أولاً المفاهيم العامة التي تستثار في كل السياقات، كمفهوم الهوية ومفهوم العلية والزمان والمكان. هذه مفاهيم نستخدمها في مختلف السياقات ومن عموميتها تنشأ الكثير من الإشكالات الفلسفية. النوع الثاني من الإشكاليات ينشأ في منطقة تماس مختلف السياقات، كتلك التي تستثار في الحدود الفاصلة بين

المادي والنفسي. كتاب رايل الذي أشرتَ إليه، «مفهوم العقل»، محاولة لتطبيق تقنيات التحليل اللغوي على أسئلة من قبيل «كيف يتسنى لنا أن نعرف أن لأغيارنا خبرات؟ وكيف يتسنى للأشياء الصلبة أن تفكر؟» حقاً إن هذه الأسئلة ليست جديدة، حين تصاغ على هذه الشاكلة؛ لكن الجدة تكمن في توظيف هذه التقنيات بحيث يتم اعتبارها من منظور جديد. إن من شأن هذا التوظيف أن يمكّن من تحليل هذه القضايا الفكرية بحيث يتسنى تناولها.

ماجـي: ما سر فتنة الفلسفة اللغوية، بالإضافة إلى وعدها بتخليصنا من كل تلك المشاكل؟

وليـامز: ثمة أسباب ذات مستويات مختلفة، أولها أن هذه الفلسفة قد عملت على عرض التباين بين عمق وجدية الباعث من جهة والأسلوب اليومي من أخرى. لقد كانت الأمثلة يومية. وكانت هناك محاولة مقصودة لتجنب المصطلحات الفلسفية المعقدة. لم يكن هناك إدعاء، على جدية البحث، ومن ثم شعر الناس بما يمكن تسميته بالمتعة السقراطية، بتحقيق مقاصد عميقة عبر توظيف اليومي. هنا نستبين الفرق بين أسلوب ڤتنجشتين والإسلوب الاكسفوردي الجاف بشكل مقصود والذي استهدف عقد التمييزات دون أي توظيف. ثمة ملاحظة لأوستن اشتهرت تلك الأيام؛ لقد كان يلقي المحاضرات عن الفروق التي تميز بين القيام بسلوك ما على نحو غافل، والقيام به على نحو خاطئ أو عارض، وما شابه ذلك. أثناء ذلك يحدث أن يسأل أحد الزوار عن المشاكل الفلسفية التي قد تسهم تلك التمييزات في حلها، وكان أوستن يقول: «تقريباً كل المشاكل».

ماجـي: لقد عملت تفاهة الأمثلة على تضليل كثير من الناس، ورغم أن

الفلاسفة اللغويين ـ كما ذكرتَ ـ تبنوا على نحو مقصود نهجاً وظف أمثلة تبدو تافهة، كانت لديهم أسباب جادة لاستعمالها. لم يريدو لأي شيء مما يقولون أن يرتهن بالأمثلة.

وليامز: هذا صحيح. إذا استعملت مثالاً معمقاً أو درامياً، سوف تكون نقطة البدء عسيرة. فضلاً عن ذلك فإنه يفترض أننا قد احتجنا إلى المثال لأن السياق تطرق بنا إلى اليومي، وإلا ما كان ليجدي ضربه. لهذا السبب اطّرح الفلاسفة اللغويون الخطابة الفلسفية التقليدية. لقد ارتاب الاكسفورديون والڤتنجشتانيون في المفهوم التقليدي للعمق، وعلى ذلك اختلف الأسلوب؛ ففي حين كان الأسلوب الاكسفوردي تهكمياً وسطحياً وخلوا من الوقار، تطلب الأسلوب الڤتنجشتاني من أتباعه الكمال والجدية والاستهجان الديني للسطحية. لقد أخبرني أحد الفلاسفة أن هناك باستمرار باعثين للقيام بالنشاط الفلسفي: حب الاستطلاع والخلاص، وهذا بالضبط هو الفرق بين ذينك الاسلوبين. لقد رام كل واحد منهما فهم اليومي، واستثار كل واحد منهما الامتعاض عبر هزيمة التوقعات التقليدية في أن تكون الفلسفة عميقة وباعثة على الثقة. هل لي أن أذكر شيئاً آخر عن الأمثلة التافهة؟ إنني أعتقد شخصياً أن استعمالها قد شكل مشروعاً أكثر سلامة في سياق الإدراك ونظرية المعرفة منه في سياق علمي الأخلاق والسياسة. إن الفلسفة اللغوية لم تزدهر إطلاقاً في هذا السياق الأخير، ذلك أن متطلب الجدية هو نفسه متطلب أخلاقي وسياسي، وهذا أمر لا يسري على مفاهيم الرؤية والمعرفة والحساب وسائر المفاهيم المعرفية.

ماجي: افترض أن فتنة الفلسفة ترجع أيضاً إلى كونها تكرس وعياً ذاتياً

مفيداً باستعمال اللغة، ونوعاً جديداً من المسؤولية؛ ثمة اعتراف بأهمية أن يعبر المرء عن نفسه بوضوح تام.

وليامز: الأمر المهم هو طبيعة هذا الوعي الذاتي. من المثير أنه في حين انتقد الناس الفلاسفة اللغويين لكونهم متحذلقين أو مغرورين أو تافهين، أو لكونهم معنيين أكثر مما يجب بدقائق الصياغة اللغوية، فإن هناك شعراء قد أكدوا على كمال المعنى، كما فعل أورن وييتس وعلى وجوب ألا يقول المرء أكثر أو أقل مما يريد، وعلى أن يكون المرء واعياً لكل ذلك، على اعتبار أن ذلك حصن ضد الفناء والرعب والإسراف.

ماجي: ثمة أدبيات كتبت في هذا الخصوص؛ كارل كروز وجورج أورول مثلاً عنيا بهذا الأمر، أليس كذلك؟

وليامز: بلى، مقاومة تلوث العقل بشوش الكلام. علينا أن نتذكر أن ڤتنجشتين قد جاء من ڤينا حيث كان الفلاسفة هناك مشغولين بهذا الأمر. في اكسفورد اختلفت القصة، فلم يكن ثمة انشغال مناظر. على ذلك فإن ذلك الأمر يشكل من وجهة نظري باعثاً أساسياً.

ماجي: اعتقد أن في اكسفورد، حيثما درسنا، التوكيد على الوضوح والمسؤولية والاهتمام الجاد بالفروق الدقيقة التي تميز بين المعاني، تدريب ذهني ممتاز، بغض النظر عن أهميته الفلسفية.

وليامز: نعم، فلهذا الأمر جانب إيجابي، فضلاً عن جوانبه السلبية.

ماجي: سوف نعنى بهذه الجوانب فيما بعد. لقد تحدثنا عن الالتزام بالوضوح وهذا يستثير بعض الأسئلة. ڤتنجشتين المتأخر هو أبرز الفلاسفة اللغويين، ولكن لا أحد يقول إنه كان واضحاً. على

العكس تماماً، فلقد كان جد غامض. يتعلق هذا بأمر آخر أود الإشارة إليه، ولعلك تود نقاشه بشكل منفصل. بسبب حماس الفلاسفة اللغويين للوضوح قللوا من شأن بعض الفلاسفة غير الواضحين، هيجل على سبيل المثال. عندما كنا ندرس في الجامعة ازدرى معظم الفلاسفة المحترمين هذا المفكر بسبب غموضه، وبذا وصفت أعماله بالنفاية، على اعتبار أنها غير جديرة بعناء الفكر. ولكن هذا ـ فيما يبدو لي الآن ـ خطأ جسيم. لقد عزيت للوضوح قيمة في الفلسفة وبمقدورنا أن نكتشف الآن أنه لا يستحقها.

وليامز: أعتقد أن الوضوح مفهوم أكثر تعقيداً مما حسب الناس. حالة هيجل نفسها معقدة؛ فلم يكن الأمر راجعاً إلى صعوبته، بل لكونه صعباً بطريقة بعينها. لم يتعرض كانت للرفض الذي تحدثت عنه، رغم أن لغته لم تكن سهلة. أيضاً ثمة أسباب تاريخية لاتهام هيجل على المستوى الايديولوجي، فلقد ارتبط اسمه بالانحرافات الاستبدادية التي سادت في الوعي الألماني. قد يكون في ذلك اجحاف، لكنه من النوع النمطي. على ذلك فأنت محق في توكيدك انتقائية التأريخ الفلسفي. إذا عدنا للفرق بين أسلوبي ڤتنجشتين وأوستن وقلنا إن أوستن كان واضحاً بطريقة لا نجدها في أعمال ڤتنجشتين، فإننا نعني أن أوستن كان أكثر اهتماماً بالحروف. ولكننا لن نعثر على جمل كثيرة في «ابحاث فلسفية» تعوزها السلامة اللغوية. معظم جمله بينة نحوياً وخالية من الأسماء الغامضة.

ماجي: الصعوبة تكمن في مبررات كتابتها؛ إن المرء ليفهم ما يقوله ڤتنجشتين دون أن يستبين علة قوله إياه.

وليامز: هذا صحيح إنك تجد جملاً من قبيل «لو تسنى للأسد الكلام لما تسنى لأحد فهمه»، والمرء يحتار لماذا كتب ڤتنجشتين هذه الجملة في السياق الذي وردت فيه. اعتقد أن صعوبة فهم ڤتنجشتين ترجع إلى غموض فيما يتعلق بكيفية ومدى تسخير ما يكتبه في البرهنة. في كتابات أوستن وكثيرين آخرين من الفلاسفة اللغويين ليست هناك صعوبة من هذا القبيل، فالبراهين صريحة. إنك تجد عبارات كثيرة من قبيل «ولذا»، و«لأن» و«الأمر الذي يثبت أن»، في حين تجد أقل القليل منها عند ڤتنجشتين. أعمال ڤتنجشتين نوع مثير من الحوارات الداخلية مع الذات، الحكم الساخرة، المذكرات، وهذا أمر يرتبط برؤيته المتطرفة للفلسفة على اعتبار كونها لا تعنى إطلاقاً بفعل البرهنة. علينا وفق هذه الرؤية أن نقارب الفلسفة عبر تجميع المذكرات بخصوص سبلنا العادية في تناول الأمور التي تنزع الفلسفة التقليدية إلى إغفالها.

ماجي: إنها تشبه عملية جعل الناس يرون الأشياء بطريقة بعينها، وهذا ما تقوم به في العادة الأعمال الفنية، خصوصاً المسرحيات والروايات.

وليامز: مع اقتراح مفاده أن رؤيتها على هذه الشاكلة تمكن من فهمها بطريقة لا يلوثها التبسيط الفلسفي المبالغ فيه. لكن سائر الفلاسفة اللغويين ليسوا متطرفين إلى هذا الحد بخصوص فعل البرهنة، وإن شاركوا ڤتنجشتين النزوع إلى استعادة التعقيد الكامن في الخبرة العادية. هنا يتم الربط بين الوضوح والاستعاضة عن الغموض بالتعقيد. من المسموح به للفيلسوف أن يكون معقداً لأن الحياة نفسها معقدة. مشكلة الفلاسفة الأقدم عهداً هو أنه بالرغم من صعوبتهم، بالغوا في التبسيط. لقد وكدوا كثيراً على التباين بين الواقع والمظهر، على سبيل المثال، ولكن الاقتراح مفاده انك اذا

أفكرت في مختلف الطرق التي تظهر بها الأشياء أو التي تكون عليها في الواقع، أو فيما تعنيه لفظة «الواقع»، لأصبح مجموع فكرنا في هذا الخصوص أعقد مما افترضنا أصلاً.

ماجي: منذ قليل تحدثنا عن كيف أن الناس ـ منذ عشرين عاماً، إبان بزوغ الفلسفة اللغوية ـ قد حسبوا أنه بمقدور التقنيات الجديد، حل الإشكاليات الفلسفية المركزية خلال فترة قصيرة. لكن تلك الفترة مرت وبقيت تلك الإشكاليات. لذا فعلى الرغم من مميزات هذه الفلسفة إلا أنها لم توفق في توقعها وربما حتى في مفاهيمها. دعنا نتحدث إذن عن أوجه قصور هذه الفلسفة.

وليامز: حدثت عدة ثورات في الفلسفة، وفي وسع المرء أن يذكر خمساً منها مباشرة. في كل مرة تساءل الناس عن علة تعثر الفلسفة وفي كل مرة كانوا يعلنون أنهم قد نجحوا أخيراً في اكتشاف الطريق الصحيح. غير أنهم لا يلبثون أن يشرعوا في مواجهة مشاكل يستثيرها النهج البديل، وفي هذا الخصوص لم تشكل الفلسفة اللغوية استثناء. اعتقد أن أهم أوجه قصور هذه الفلسفة يكمن في كونها قد قللت من أهمية النظرية، خصوصاً في الفلسفة (في حالة ڤتنجشتين، ليس هناك تقليل من أهمية التنظير بل رفض تام) وإن كنا لا نعدم حدوث ذلك نسبة إلى سائر الأنشطة. لا أعتقد أنه كانت لديها فكرة واضحة عن أهمية النظرية حتى في العلوم.

ماجي: دعني أتأكد من كوني فهمت ما تريد. التحليل اللغوي ينزع إلى الانشغال بمفهوم واحد في كل بحث، فيقوم بتحليله تحليلاً دقيقاً أحياناً، كما في حالة أوستن، بمعزل عن كل مفهوم آخر، أي دون

إشارة إلى نظرية تفسيرية توظف كمرجعية. هل هذا ما تريد؟

وليامز: هذا جزء منه؛ لكن الأمر لا يتعلق فحسب بمدى البحث (أوسن وآخرون يوكدون أهمية تحليل المفاهيم المألوفة) بل يتعلق أيضاً ببواعثه. إنهم يختارون تمييزاً ويحللون بدقة الفروق المتعلقة به ويقومون بتقريرها أو ترتيبها دون تأمل كافٍ للخلفية التي استثارت هذا التمييز دون غيره من التمييزات المثيرة والمهمة.

ماجي: لقد اضطلعت بهذا الأمر بطريقة تجزيئية، بل إنك استعملت هذه العبارة في وصف ما قمت به.

وليامز: غالباً ما كنت أفعل ذلك، وكانت لفظة «تجزيئية» قد استعملت هناك في سياق تثميني. هناك قياس موح استعمله أوستن في هذا الخصوص. عندما كان الناس يشكون من تعدد التميزات أشار إلى وجود الآلاف الأنواع من حشرة ما، وتساءل «لم لا يكون هناك نفس العدد من التمييزات اللغوية؟». الإجابة بالطبع هي أن هناك مبررات لتمييز أنواع الخنافس عن غيرها متجذرة في فهم نظري لما يجعل الأنواع مختلفة، وهو فهم تطرحه نظرية التطور. في غياب مثل هذا الفهم النظري، ثمة فرق بين أي شيء وأي شيء آخر تختاره.

ماجي: بكلمات أخرى، تحتاج إلى نقطة مرجعية تتعين في نظرية محددة.

وليامز: هذا ما كان يتعين علينا الاعتراف به. لقد اختلف الناس بخصوص إمكان القيام بالنشاط الفلسفي على نحو تجزيئي، ولكن ثمة اتفاق على الاعتراف بأن المشاكل والتميزات إنما تستثار من قبل فهم نظري أو منظم، وهذا أمر تم إغفاله.

ماجي: تحدثت أيضاً عن استعداد الفلاسفة اللغويين لتطبيق تقنياتهم على

مختلف السياقات، وهذا أمر يتعلق بأوجه قصور فلسفتهم. ثمة نزوع لاعتبار الفلسفة شكلاً منعزلاً، أو على الأقل شكلاً قابلاً للعزل عن أي موضوع آخر. أذكر أن أحد فلاسفة هذا القرن المبرزين قد قال لي: «إنك لا تحتاج لمعرفة أي شيء كيما تكون فيلسوفاً جيداً؛ كل ما تحتاجه هو المهارة والشغف بمواضيع الفلسفة».

وليامز: حسن، لقد كان أكثر أمانة من غيره؛ اعتقد أن كثيراً من الناس قد اعتقدوا في ذلك، لكنهم لم يجرؤا على قوله. قد يكون هذا تأملاً تاريخياً مثيراً لما بدت عليه الأمور، فهذا هو الوجه الآخر لعملة المحتوى الثوري في هذه الفلسفة. لقد أشعرت المرء أنه قد تمت إساءة فهم الفلسفة بحيث اعتبرت نوعاً من العلم الفوقي، أما الآن فلدينا وعي ذاتي بالفلسفة يبين أنها خلاف ذلك. لقد كان هذا الوعي عند ڤتنجشتين مكثفاً إلى حد جعله يرتاب في وجود الفلسفة أصلاً، باستثناء كونها إنحرافاً يحدث عندما يعتري الاضطراب مفاهيمنا. هذا الشعور الثوري بخصوص الفلسفة جعل الناس يعون صراحة ماهية الفلسفة وعمّق الإحساس بكونها شيئاً يختلف تماماً عن سائر الأنشطة. وبدوره كرس هذا الإحساس الشعور باستحالة أن تكون العلوم فلسفية. ثمة فلسفة وثمة مواضيع من الرتبة الأولى. أما الآن فيسود اعتقاد بأن هناك جانباً فلسفياً في العلم، هو فلسفة العلم، وآخر في اللغة، هو فلسفة اللغة، وثالث في علم النفس، هو فلسفته. ثمة مجالات تحتاج فيها إلى معرفة بالعلوم، فضلاً عن المهارة الفلسفية، فليس بالمقدور عقد ثنائية حاسمة بين الفلسفة وكل شيء آخر.

ماجي: عن هذه الرؤية للفلسفة ـ وفق تلك الثنائية ـ ينجم عوز للحس

التاريخي. ثمة إغفال من قبل الفلاسفة اللغويين لتاريخ المفاهيم التي يقومون بتحليلها، وثمة تغاض عن مقاصد مستخدميها الذين قد يكونون شخصيات ماضوية. على ذلك ثمة توكيد على الانشغال باستخدام المفاهيم معياراً أساسياً للمعنى ولكن بطريقة تطمس حقيقة التغيرات المستمرة التي تطرأ على دلالات الألفاظ.

وليامز: اعتقد أن هناك نقطتين في هذا السياق. مفاد الأولى أن لكل المفاهيم تاريخاً. في هذا الخصوص اعتقد أن لديهم نهجاً يمكن الدفاع عنه، فهم يعاينون المفهوم في وضعه الراهن كنسق يقوم بتحقيق وظائفه، أي يعاينونه بطريقة أنثروبولوجية.

ماجي: لكنهم حين يعتبرون أفكار لوك أو ديكارت أو أي فيلسوف راحل فإنهم يتحدثون كما لو أنه ما زال على قيد الحياة.

وليامز: بالطبع يستثار في تاريخ الفلسفة سؤال مغاير، ولا ريب أن نهج دراسة كثير من فلسفة الماضي يتسم بالحماقة التاريخية، كون الفلاسفة اللغويين يتعاملون مع فلسفة الماضي كما لو انها ملاحظات نشرت في المجلات الفلسفية الشهر الماضي أبداها شخص في باريس. لا اعتقد أننا نود الخوض في نظرية تاريخ الفلسفة وفي تلك الطريقة الغريبة في دراسته، ولكن من العدل أن نقول إنها منتجة ومثيرة بل إنها أحياناً أدت إلى تركة أكثر ملاءمة من بعض أنواع تاريخ الفلسفة التي استحوذ عليها فحسب شاغل تجنب تلك الحماقة.

ماجي: كنا نتحدث عن أوجه قصور الفلسفة اللغوية، وأعتقد أن كل وجه ذكرناه كان حقيقياً. بودي الآن أن استثير وجهاً آخر قد لا تراه حقيقياً، رغم أنه يشكل مناط أكثر الانتقادات شيوعاً. ينزع

المفكرون غير الفلسفيين إلى اعتبار هذه الفلسفة نوعاً من العبث، مجرد تلاعب بالألفاظ. ما تعليقك على هذا الانتقاد؟

وليامز: جزء منها كذلك، متحذلق، عابث، ويبعث على الضجر. لكنك إذا عاينت الفلسفة، في كل الأزمان، لوجدت أن تسعين في المائة منها على أقل تقدير ليس جيداً جداً ولا يحظى باهتمام أحد باستثناء المؤرخين. يصدق هذا على كثير من الأنشطة، لكنه يصدق خصوصاً في الفلسفة، ولا غرو إذن أن يحدث في الفلسفة اللغوية. الواقع أن لهذه الفلسفة طريقتها الخاصة في الرداءة؛ لقد كانت متحذلقة وعابثة، عوضاً عن أن تكون مغرورة وجوفاء ومضجرة إلى الحد الذي تضجرنا به كثير من الفلسفات الأخرى. ثمة سبيلان تكون بهما الفلسفة رديئة: إما أن تكون متحذلقة أو جوفاء. الفلسفة اللغوية تخصصت في الرداءة عبر سبيل التحذلق. هذا صحيح بوجه عام على أقل تقدير، وهو يصدق كلية على الأعمال الاكسفوردية التي يوجه إليها عادة الانتقاد الذي ذكرتَ. بعض الكتاب الڤتنجشتانيين كانوا رديئين في الاتجاه المضاد. لقد رأى ڤتنجشتين العمق في الفلسفة في حين وجد أوستن الدقة فيها، وهكذا وقع أتباعهما تباعاً إما في الزيف المهيب أو التحذلق المضجر؛ غير أن المرء ليفضل - حين يضطر إلى الرداءة - أن تكون فلسفته متحذلقة عن أن تكون زائفة، فهذا أكثر شرفاً، خصوصاً إذا كان يمتهن تدريس الفلسفة. أما إذا تجاوزنا الأمثلة الرديئة، فإن الانتقاد ليس صحيحاً. إن ما أُعتبر انشغالاً تافهاً بالمعنى الحقيقي للجمل يشكل جزءاً أساسياً من الفهم الذاتي للغة الذي تحدثنا عنه وهو فهم يوكد القيمة الحقيقية لعملة تلك الجمل.

ماجي: أعرف من نقاش سابق معك أنك تعارض الفكرة التي تطلق عنان الأهواء ويعبر عنها عادة بكلمات من قبيل «لا تعني بما أقول، الأمر المهم هو ما أعنيه».

وليامز: هذا صحيح. لقد نجح الفلاسفة اللغويون في إلجام الناس عن الكلام، والأهم من ذلك إلجامهم عن الإحساس. فضلاً عن ذلك هناك فكرة أن لدي بطريقة ما معناي الذي سوف تحاول جملتي تبليغك إياه، فإذا فشلت فإن العجز ناجم عن عجز في قدرتك على التخيل. إن لدينا مسؤولية تجاه كلماتنا لأننا في نهاية المطاف لا نملك معانينا في داخلنا بمعزل عما ننزع إلى قوله. إن جملنا هي معانينا.

ماجي: لقد طرحت موازنة جيدة، ولكن ما الذي يتبقى لنا؟ ما التركة؟ دعني أقارب الإجابة بأن التركة ضخمة، فلقد أثرت الفلسفة اللغوية في كل من يمارس الفلسفة الآن. غير ذلك، هل ثمة شيء يبقى؟

وليامز: يبقى إحساسنا بالمسؤولية تجاه معانينا؛ أيضاً إمكان أن تتخذ المشاكل الفلسفية شكلاً جديداً، فكرة أن هذه المشاكل منطقة إزعاج يتعين كشفها بنوع الحساسية الذي يكرسه التحليل اللغوي. ثمة تركة إيجابية حقاً نحصل منها، فيما إذا تم توليفها بالاهتمام بالجانب النظري الذي نستبينه الآن في الفلسفة، على توليفة خصبة. ثمة حقيقة تاريخية طارئة مفادها أنه بالرغم من أن الفلسفة الآن تختلف تماماً عما كانت عليه من خمس وعشرين سنة، كانت حدة إنكار تلك الطريقة في التفلسف أقل بكثير مما حدث بسبب ذلك التغير.

ماجي: الجانب من تركة الفلسفة اللغوية الذي أثمنه أكثر من غيره هو

مدى مط البحث الفلسفي كي يشمل مجالات جديدة، أعني فكرة إمكان تطبيق تقنيات التحليل اللغوي على أي مفهوم في أي مجال، بما ينجم عنها من استحداث مواضيع جديدة.

وليامز: لقد ساعد في إحراز هذا التطور اعتبار الفلسفة معنية بتأمل اللغة وفي نفس الوقت ليس لديها موضوع يختص بها، فضلاً عن الدور الذي أسهم به في ذلك التطور التداخل القائم بين الفلسفة والعلوم. لقد شجعت الفلسفة اللغوية على انبثاق هذه المواضيع الجديدة. على ذلك فإن طريقة إحراز ذلك التطور تأثرت بمحدودية عانت منها الفلسفة الاكسفوردية على وجه الخصوص: العقلية الحرفية. لقد فشلت في فهم أن الدقة الحرفية في تاريخ العلم والفلسفة تأتي في المرتبة الثانية. إن من يروم غزو مناطق جديدة محتم عليه ألا يكون واضحاً، إذ سوف يواجه استعمالات مفاهيمية قائمة. لم ينكر أوستن ذلك؛ لقد وأصى بتوضيح المفهوم ثم رؤيته وفق النظرية التي التزمنا بها، وهذه صورة غير صحيحة؛ إذا اعتبرت نظرية فرويد مثلاً لوجدت أنها قامت بغزو لغتنا العادية؛ لقد اضطرتنا لقول أشياء لا نقولها عادة ونادراً ما كنا نقوى على قولها، كقولنا إن الناس اعتقدوا في أشياء لم يعرفوا أنهم كانوا يعتقدون فيها، وإن هناك رغاباً لا واعية، وأشياء أخرى قلناها تنتهك اللغة بدرجة أو بأخرى. يبدو لي أن فكرة معاينة المستلزمات اللغوية ثم تقويم اسهامات فرويد فكرة مضللة وعقيمة. لو كان اسهام فرويد ما يفترض أن يكون لوجد لنفسه موضعاً وأحدث تغييراً في محيطه، على طريقة بعض النباتات. لقد قللت الفلسفة اللغوية من أهمية قدرة الاكتشاف العلمي على استحداث مجاله الفكري الخاص؛ إنها تكتفي بتمزيق أوصال

اللغة والفكر المحيط بها بطريقة يبدو أن لا سبيل للتحكم فيها وبالكاد يمكن فهمها. لكن معظم الفكر الخصب قد يُحتم عليه الا يكون محدداً في وقت بعينه وقد يكون غامضاً، وهذا أمر أغفلته تلك الفلسفة خصوصاً في اكسفورد.

ماجي: ألاحظ أخيراً أن لهذه الفلسفة ـ حين توظف كتقنية ـ قيمة مستمرة؛ إن الخلل فيها لا يستبان إلا حين تعتبر مفهوماً كلياً في الفلسفة، عوضاً عن اعتبارها أداة. في الأربعينيات والخمسينيات حسب كثير من الفلاسفة أن الفلسفة تقتصر على فعل ذلك، ولكن إذا اعتبرت تقنية مساعدة فلا أصعب من المبالغة في أهميتها.

وليامز: صحيح، طالما قبلنا أن للأدوات نفسها، وللحقيبة التي توضع فيها، شكولاً فكرية بعينها، فهي غير قابلة لأن تستعمل من قبل حرفيين فلاسفة قدماء. لم يعد بمقدورنا استعمال بعض أدوات الخمسينيات لأن الأفكار التي شكلتها لم تعد مقنعة. من جهة أخرى لا يتسنى استعمال ذلك الكيس إلا من قبل شخص يقبل أفكاره التشكيلية، وهي أفكار عدلت وتظل تعدل مفاهيمنا للفلسفة واللغة والعقل.

* * *

8) الفلسفة الأخلاقية:

حوار مع ر. م. هير

تقديم

«القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من البشر؛ هذا هو أساس الأخلاق والتشريع». يعبر هذا الحكم عن مبدأ النفعية المركزي، هذا المذهب الذي يعد الأكثر تأثيراً في فلسفة أخلاق بريطانيا اليوم. عندما يخوض الرجل الانجليزي في أمور السياسة أو الخدمة المدنية أو أي مجال آخر من مجالات الإدارة العامة، ويناقش مع أقرانه ما يقومون به، نكتشف أن النفعية تؤسس الافتراضات المسكوت عنها في ذلك النقاش. على ذلك، فإن هذا المذهب ليس جديداً فمبادؤه الأساسية تمت صياغتها من قبل فرانسس هتشسون منذ قرنين ونصف، وتم حقنها في مجرى دم الفكر الاجتماعي منذ قرن ونصف على يد جيرمي بنتام الذي أثر مع أتباعه، خصوصاً جون ستيوارت مل وأساساً عبر النظام التعليمي، في تفكير الطبقة الحاكمة في بريطانيا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد استمر هذا التأثير إلى يومنا هذا، الأمر الذي يبين كيف يمكن لفلسفة ينتجها كتاب نظريون أن تحدث تأثيراً مباشراً على حيوات ملايين البشر اليومية. غير أن هذا المذهب لا يعد سائداً، فقد تم تحديه من قبل اليسار واليمين المتطرفين، فضلاً عن رجال الدين، وتدريجياً يتعرض للهجوم في الجامعات من قبل فلاسفة محترفين. سوف نعنى بعد قليل بالحديث عن هذا الجدل، ولكنني أفضل أن نبدأ بوضع المذهب النفعي في سياق الفلسفة الأخلاقية الأكثر شمولاً، وسوف ألقي هذه المهمة على عاتق استاذ فلسفة الأخلاق في جامعة اكسفورد، ر. م. هير.

الحوار:

ماجي: أود العودة إلى أساسيات الموضوع لأبدأ من هناك. سوف أفعل ذلك بطرح أكثر الأسئلة أساسية: ما فلسفة الأخلاق؟

هير: هذا يتوقف عما نعتبره فلسفة. منذ سقراط حاول الفلاسفة إلقاء الضوء على مشاكل من مختلف الأنواع وذلك عبر توضيح المفاهيم التي تصاغ عبرها تلك المشاكل. المشكلة الفلسفية هي المشكلة التي نعتقد أنها قابلة لمثل هذا التناول. الفلسفة الأخلاقية لا تشكل استثناء لهذه القاعدة. فالمشاكل التي تحاول إلقاء الضوء عليها عبارة عن قضايا عملية تتعلق بالأخلاق. كيف تستطيع أن تقرر القدر العادل من زيادة الأجور إذا لم تكن تعرف معنى كلمة «عادل»؟

ماجي: يتعين علينا أن نميز بوضوح بين فيلسوف الأخلاق والمعلم الأخلاقي. هذا تمييز مهم نسبة إلى زعمك (وزعمي) بأنه بمقدور فيلسوف الأخلاق أن يسهم عملياً في حل المعضلات الأخلاقية الفعلية، لكنه لا يفعل ذلك - على طريقة المعلم الأخلاقي - عبر إصدار الأوامر للناس بخصوص ما يتعين عليهم القيام به.

هير: ربما يتعين أن نقول - عوضاً عن «إصدار الأوامر» الذي يبدو تعبيراً عسكرياً - «التفكير فيما ينبغي عليهم القيام به في الموقف المعني». وفق هذا المعنى كلنا نعد معلمين أخلاقيين، وإن كان بعضنا أكثر حكمة من غيرهم. فيلسوف الأخلاق يختلف في كونه يقارب المعضلات الأخلاقية بمهارة خاصة، وهي مهارة بمقدور أي شخص مقتدر اكتسابها إذا كافح بالقدر الكافي. إنني أتحدث هنا عن القدرة على فهم الكلمات التي تستخدم في

صياغة السؤال الأخلاقي بشكل تام وواضح، بحيث يتسنى لنا معرفة ما نسأل عنه، البراهين التي نحتاجها عندما نجيب عنه، وأيها يعد سليماً.

ماجي: حدثنا عن المفاهيم الأكثر فائدة التي يمكن دراستها على هذا النحو.

هير: يختلف الفلاسفة في هذا الخصوص. اريس ماردوك كتبت كتاباً أسمته «سلطة الخير العليا» وهذا عنوان يشير إلى كونها اعتبرت الخير أكثر المفاهيم أهمية. آخرون عزوا تلك الأهمية لمفهوم الواجب، في حين فضل البعض الاهتمام بمفاهيم أكثر عينية كالرحمة والعدل. من المفيد ان نقوم بدراسة كل هذه المفاهيم، ولكنني عنيت خصوصاً في الآونة الأخيرة بلفظة «ينبغي» التي تشير إلى أبسط المفاهيم الأخلاقية وأكثرها مركزية. إننا في نهاية المطاف نود أن نعرف ما ينبغي علينا القيام به.

ماجي: لقد حددت خصائص مواضيع فلسفة الأخلاق برمتها عبر معيار تحليل المفاهيم الأخلاقية. ولكن ماذا عن النظريات والنماذج، ماذا عن افتراضات السلوكيات والقرارات والخيارات؟ ألا يعد تحليل هذه الأشياء نشاطاً فلسفياً مهماً؟

هير: أعتقد ذلك، لكن أهم شيء يتعين فحصه نقدياً، فضلاً عن المفاهيم وعبرها، هو البراهين، وذلك لمعرفة ما إذا كانت جيدة أو رديئة. إذا اتضحت المفاهيم أمكن اختبار البراهين ومن ثم النظريات التي توظف في الدعم. أن تفهم مفهوماً هو أن تفهم خصائصه المنطقية وأن تعرف من ثم أية استدلالات توظفه تعد سليمة.

ماجي: ما الإسهام الذي يمكن أن يقدمه تحليل المفاهيم ومنطق البراهين الأخلاقية في حل المشاكل العملية؟

هير: حسن، إنك لا تستطيع حل تلك المشاكل ما لم تستطع أن تميز بين البراهين الجيدة والبراهين الرديئة، وهذه معرفة تتطلب بدورها فهم دلالة الأسئلة التي تقوم بطرحها.

ماجي: ما أعنيه بسؤالي هو التالي: أنت فيلسوف تحليلي، وأنت تعتبر أن مهمتك تكمن أساساً في توضيح المفاهيم والبراهين؛ ولكن ثمة فلاسفة من نوع آخر، كالماركسيين والنفعيين، لا يرون الفلسفة من هذا المنظور.إنهم على ثقة تامة بأن نهجهم يحدث فرقاً عملياً. هذا أمر يستبان خصوصاً عند الماركسيين والنفعيين. ما الفرق المناظر الذي يحدثه نهجك؟

هير: أنا ـ في واقع الأمر ـ من أنصار المذهب النفعي ووفق تأويل مل لهذا المذهب. لقد عزا مل أهمية بالغة للمنطق ـ لدرجة أنه كتب كتاباً ضخماً في ذلك ـ وعرف تماماً أهمية دراسة المفاهيم. الماركسيون أيضاً نفعيون وإن كانوا من نوع مختلف. أعتقد ـ كما يعتقد عظماء النفعيين من الإنجليز، وخلافاً لمعظم الماركسيين ـ أن البراهين الأخلاقية تحتاج إلى دعم، ليس بمجرد البحث الدقيق في حقائق موقفنا الأخلاقي، بل بدراسة دقيقة لمنطق براهيننا، وهذا أمر لا يتسنى القيام به إلا عبر فهم واضح للمفاهيم ولكيفية عملها.

ماجي: هل تعتبر المستوى الفكري للفلسفة الأخلاقية الماركسية متدنياً؟

هير: بعضه عال بطريقته الخاصة. لقد اسهم الماركسيون كثيراً في تعميق فهمنا للمجتمع. اسهامات ماركس في علم الاجتماع وربما

علم الاقتصاد غاية في الأهمية، وكان بمقدورها أن تكون أفضل لو كانت أكثر وضوحاً وأقل عرضة لهذا الكم الهائل من التأويلات التي جادل حولها حواريوه على طريقة رجال اللاهوت. أما بالنسبة للفلسفة، فقد كانت لدى ماركس في الواقع فكرة عما يتعين على الفيلسوف القيام به كي يسهم بطريقته الخاصة في حل مشاكل عملية.

ماجي: ألا ينزع الفلاسفة الأحدث سناً هذه الأيام ـ كما فعل الماركسيون والنفعيون بالأمس ـ نحو اعتبار المعضلات الأخلاقية مباشرة، عوضاً عن مجرد تحليل المفاهيم؟

هير: اعتقد أن التباين ليس حقيقياً. ان الفيلسوف الذي يحسب أنه بمقدوره مواجهة المشاكل الأخلاقية الفعلية دون تحليل المفاهيم أشبه بالسمكري الذي يتعجل في الذهاب إلى عمله ويترك أدواته؛ لن يكون أكثر قدرة على منع تسرب المياه من ربة البيت.

ماجي: تعني أن أدوات الفيلسوف الحرفية هي التحليل المفهومي والتحليل المنطقي، وإذا لم يقم بتوظيفها فلن يتسنى له الإسهام في تخصصه.

هير: تماماً؛ سوف يكون أقل فائدة من الساسة والصحفيين لأن خبرتهم تعوزه.

ماجي: بمناسبة الحديث عن الساسة، كان هناك اعتقاد بأن ثمة ارتباطاً خاصاً بين فلسفة الأخلاق والنظرية السياسية، بيد أن هذا الارتباط ضعف كثيراً في الفترة الأخيرة. ما تعليقك على هذا الأمر؟

هير: لست متأكد عن أي ماض قريب تتحدث. لا ريب أن هناك

أدبيات كثيرة عن السياسة يقوم بها الفلاسفة في الوقت الراهن، ولكن يتعين علينا ألا نفرط في تقرير جدة هذا التطور. لقد نشرت أول أبحاثي في هذا المجال عام 1955، وإذا كنت أقوم الآن بما هو أكثر من ذلك فلأنني وجدت نفسي أكثر استعداداً بعد العمل الأكثر أساسية الذي قمت به منذ ذلك الحين. آمل أن يصدق ذلك على الفلاسفة التحليليين بوجه عام، رغم أن بعضاً منهم وبشكل مؤسف يعتقد أنه بمقدوره ترك أدواته حين يقحم نفسه في السياسة. أحيان يقول المتطرفون إن الفلاسفة التحليليين لا يكتبون شيئاً يتعلق بالسياسة، لكنهم إنما يعنون أن أولئك الفلاسفة لا يكتبون ما يكفي مما يعتبرونه مقنعاً سياسياً. اعتبر الموقف في اكسفورد حيث تخرج في أقسام الفلسفة والعلوم السياسية والاقتصاد ـ التي تولّف بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ـ عدد من المنظرين السياسيين المقتدرين من ذوي الخلفية الفلسفية، بعض منهم ما زال يدرس حتى الآن. في امتحان التخرج كان يطلب منهم الاشتراك في امتحانين، الأول في الفلسفة الأخلاقية والسياسية والثاني في نظرية السياسة. ثمة تداخل بين هذين المجالين، ولذا فإنه لا يسمح لمن يشترك في الامتحان الثاني ان يجيب عن اسئلة الامتحان الأول السياسية، حتى لا يثاب مرتين على ذات العمل. امتحان النظرية السياسية يجريه منظرون سياسيون ويتم تصحيحه من قبلهم ومن قبل الفلاسفة. الدرجات التي كانوا يحصلون عليها كانت متقاربة إلى الحد الذي تتقارب به عادة درجات الممتحنين في ذات التخصص. أيضاً كانت هناك امتحانات في الجانب السياسي يسهم الفلاسفة عادة في تصحيحها. ليست هناك قرينة تشهد على وجود فصل بين هذين

المجالين، وثمة جدل يحدث بين العمداء في نقطة التماس. إنني أنتمي إلى مجموعة تلتقي في آل سولز وتناقش أسئلة في هذا الخصوص. الحوارات التي تجري تنشر في الدورية الامريكية ذائعة الصيت «الفلسفة والشؤون السياسية». المثير هو أن هذه المجموعة من المنظرين السياسيين والمحامين والفلاسفة تبدأ عادة بنقاش قضايا سياسية حية ثم لا تلبث أن تكتشف أن معاينة هذه القضايا - عندما تتم بشكل مدقق - تفضي مباشرة إلى المشاكل الحاسمة في فلسفة الأخلاق النظرية التي قلت إننا نحاول تجنبها. إننا في الواقع نعود إليها برؤية جديدة عن علاقتها.

ماجي: أدركتُ في السنوات الأخيرة نزوع فلاسفة الأخلاق المتنامي نحو شغل أنفسهم بقضايا اجتماعية - عوضاً عن السياسية - كقضايا نظرية الاقتصاد وسياسة السكان.

هير: لكن هذه هي قضايا السياسة هذه الأيام، والفلاسفة إنما يزحفون صوب صوت البنادق. ما تقوله يحدث بالفعل، رغم أنه بدأ منذ فترة. درك بارفت، الذي أسس مع رونالد دوركن المجموعة التي تحدثت عنها لتوي، يكتب في سياسة السكان ويشترك في حوارات مستمرة مع فلاسفة آخرين في هذا المجال وفي مجالات أخرى متعلقة هي الأكثر إثارة في اكسفورد. هوايتي كانت في التخطيط البيئي وقد مارستها بنشاط قبل أن أصبح فيلسوفاً محترفاً منذ ثلاثين سنة. أشعر بصدق أن خلفيتي الفلسفية قد ساعدتني في ذلك النوع من الدراسة. لم أعد أقوم بهذا النشاط والسبب في ذلك مثير: لقد اصبح التخطيط البيئي (خصوصاً تخطيط المواصلات الذي عنيت به خصوصاً لمركزيته نسبة إلى المشاكل البيئية) قد أصبح أكثر اصطلاحية، الأمر الذي يعني أنه

ليس بمقدور الهواة من أمثالي القيام بما هو قيم فيه. لقد غبرت على الإسهام بأبحاث في مجلة «هندسة المرور والتحكم»، ولكن لم يعد في وسعي الاستمرار لأن الموضوع أصبح رياضياً وعسيراً. كان بمقدور المرء أن يتنبأ بأوضاع المرور في مدينة بأسرها (كاكسفورد) بمجرد استعمال القلم والورقة وبالتعويل على عدد السكان؛ والواقع أنني أسهمت في الجدل الذي دار حول طرق اوكسفورد. أما الآن فإن المرء ليحتاج إلى حاسوب، وهذا ما لم أتعلمه بعد. هذه حالة نمطية بالنسبة للفلاسفة؛ فالتخصص في ذلك الموضوع يتطلب التوقف عن الفلسفة، إذ لن يكون هناك متسع من الوقت.

ماجي: نسبة إلى الأسئلة الاجتماعية التي تكون من هذا القبيل، أما زلت تنكر أن النهج الأكثر سياسية في دراسة فلسفة الأخلاق ـ كالنهج الماركسي وبعض شكول الوجودية ـ لديه أكثر من غيره؟

هير: لديه أكثر بمعنى أن لديه كلمات أكثر؛ فكتبهم عادة ما تكون أطول. حقا إن هناك فلاسفة جيدين في تلك المدارس، لكن النوع السائد منهم يكتفون بنفخ بالونات من مختلف الأشكال والألوان، لا تملؤها سوى أنفاسهم، تراها تسبح عبر القناة، أو المحيط الاطلنطي؛ وإذا ثقبتها بأبرة حادة لن تجد إلا ما هو قابل للاشتعال والتخدير. لا أعتقد أنهم يسهمون بأية طريقة في حل الأسئلة العملية. قد يقومون بتكثيف البخار بطريقة تتجاوز ما يكون بمقدور التجمع البشري إنتاجه، ولكن بسبب السمكرة الرديئة معظم ذلك البخار يتكثف على عدسات النظّارة.

ماجي: تعتقد إذن أن هذه المناهج الفلسفية المتناقضة تنزع إلى الخطابة ويعوزها المحتوى؛ كل ذلك بسبب عوز الدقة المنطقية.

هيـر: الدقة هي الكلمة الأساسية.

ماجـي: وكذا شأن كلمة الخطابة.

هيـر: لا أشجب الخطابة في مقامها، فقد مارستها بنفسي، طالما كانت هناك دقة. بعض من خطابتهم جيد، ولقد أثروا في التاريخ بطريقة عجزنا نحن التحليليين عنها، ما لم تحسب الفلاسفة التحليليين المبكرين، من أمثال لوك ومل. إذا عدنا إلى هيجل وأمثاله، وجدنا أن الفلاسفة الرومانسيين قد أثروا تأثيراً بالغاً في التاريخ، ولكن بشكل سيء فيما أعتقد.

ماجـي: عجز الفلسفة التحليلية عن إثارة الجموع مدعاة للشفقة، ولكن قد يرجع الأمر إلى طبيعة الموضوع.

هيـر: إنني على ثقة من ذلك، فالإفصاح عن الدروس التي يمكن الإفادة منها في الفلسفة التحليلية يتطلب ما هو أكثر من إثارة البشر؛ إنه يتطلب أن تجعلهم يفكرون وهذا منفر لهم.

ماجـي: أعتقد أن وايتهد هو الذي قال إن البشر على استعداد للقيام بأي شيء تقريباً كيما يتجنبوا التفكير.

هيـر: التاريخ المعاصر للعالم الفكري يوضح ذلك جيداً.

ماجـي: تحدثتَ منذ قليل عن المشاكل العملية التي عنيتَ بها بوصفك فيلسوف أخلاق، ويبدو مما قلت ان فلسفة الأخلاق موضوع هجيني، خليط من الاهتمامات بعضها واقعي أو امبيريقي وبعضها الآخر تحليلي أو قبلي. هل هذا صحيح؟ وإن كان صحيحاً، فهل يجعل فلسفة الأخلاق مختلفة عن سائر فروع الفلسفة؟

هيـر: لا أعتقد ذلك؛ من المهم أن نعقد تمييزاً بين هذين النوعين من الاهتمام. ما تقوله يذكرني بسؤال كانت الشهير في مستهل

كتابه «أساس ميتافيزيقا الأخلاق»؛ أما كان من الأفضل لمن اعتاد، وفق الذوق العام، طرح هجين مما هو امبريقي وما هو عقلاني ـ المفكر المبدع الواعي في مقابل المفكر المعني بالتمييزات الدقيقة والمهتم بالجانب العقلاني ـ أن يحذر من القيام بمهمتين تختلفان تقنياً، قد تتطلب كل واحدة منهما موهبة خاصة في حين لا ينتج القيام بهما في آن واحد سوى أعمال خرقاء؟

ماجي: هل تتفق مع كانت في هذا القول؟

هير: يتعكر مزاجي، كما يحدث مع مزاجه، حين أقرأ تلك الأعمال. لكن كانت لا يقول لنا ما إذا كان يتعين القيام بالجانب القبلي من قبل كل المعلمين الأخلاقيين أو فحسب من قبل من يشعر أن لديه موهبة خاصة في هذا الخصوص. إنه يكتفي بأن يميز بدقة بين هذين الجانبين في فلسفة الأخلاق، وهو محق في ذلك. يتعين على المرء أن يعرف متى يقوم بهذا الجانب ومتى يقوم بالآخر.

ماجي: أي أن يعرف متى يعتبر اسئلة تحليلية ومتى يعتبر أسئلة واقعية.

هير: اسئلة واقعية وبوجه عام أساسية، إذ أن هناك أسئلة أساسية، كالأسئلة الأخلاقية، لا تعد واقعية بل تتعلق بما ينبغي علينا القيام به. على ذلك يجب تمييز هذين النوعين عن الأسئلة المفهومية أو التحليلية، بغض النظر عن طبيعة الفلسفة التي نمارسها، رغم أن فلسفة الأخلاق أكثر عرضة للأخلاط.

ماجي: دعنا ننظر الآن إلى الموضوع في وضعه الراهن. ما الذي يشغل فلاسفة الأخلاق في السنوات الأخيرة؟

هير: في نظرية الأخلاق السؤال الأساسي في تلك السنوات يتعلق بإمكان استنباط نتائج قيمية من مقدمات واقعية. هل تستطيع

الحصول على قيم من الحقائق؟ هل تستطيع اشتقاق «ينبغي» من «يكون»؟ هذا لا يصدق فحسب على الفلسفة التحليلية: إنه كامن في لب الجدل بين الوجوديين وخصومهم، على سبيل المثال. على ذلك فإنهم يعبرون عن ذلك الأمر بطريقة مختلفة؛ ولكي تحرر المهارة التحليلية نفسها من مأزقها، الأمر الذي يستدعي عقد تميزات حاسمة وصعبة، فإنهم يصابون بكرب لا مدعاة له. ولكن ليس بمقدور المرء أن ينجز شيئاً ذا قيمة في فلسفة الأخلاق ما لم يفهم تماماً براهين هذين الجانبين من السؤال: جانب الـ «ينبغي» وجانب الـ «يكون».

ماجي: عندما تتساءل عن إمكان استنباط «ينبغي» من «يكون» فإنك تشير إلى سؤال مخادع لكنه أساسي، ولذا اسمح لي أن أقوم بتوضيحه. الرؤية المتطرفة تقرر استحالة اشتقاق أي حكم قيمي أو أخلاقي، أو أي سياسة أو قرار من أية مجموعة من الحقائق. الحقائق مستقلة منطقياً عن القيم وبشكل متبادل: فكما أن القيم مستقلة عن الحقائق، فإن الحقائق أيضاً مستقلة عن القيم، عن تفضيلاتنا على سبيل المثال. دعني أضرب مثلا؛ سيكون خلافاً لما استطيع وتستطيع الاعتقاد فيه لو أن العلماء قد نجحوا في إثبات أن مجموعة عرقية ما أقل قدرة ذهنية ـ وراثياً ـ من جماعة أخرى. سوف يزعجنا اكتشاف ذلك. ولكن إذا كان حقيقة فهو حقيقة علينا قبولها بوصفها كذلك. ينبغي علينا ألا ننكرها، ناهيك عن منع العلماء من نشرها. باختصار الحقائق مستقلة عن أمانينا. في ذات الوقت، ليست هناك سياسة اجتماعية تستلزمها تلك الحقيقة ضرورة. قد يقول البعض «إذا كان أعضاء تلك الجماعة أقل قدرة ذهنية، فإنه يتعين على المجتمع أن ينفق مبالغ محدودة على

تعليمهم». ولكن قد يقول آخرون ـ وبمسوغ مكافئ ـ «على العكس تماماً يتعين أن ننفق عليهم ما هو أكثر مما ينفق على الجماعات الأخرى». بكلمات أخرى فإن الحقائق لا تلزم المجتمع باتخاذ قرار دونه غيره بل تترك الخيار مفتوحاً.

استقلالية القيم عن الحقائق أمر أساسي نسبة إلى ثقافتنا المؤسسة علمياً. العلوم الاجتماعية أكدت هذه الاستقلالية عبر محاولة ممارسيها تطوير علم اجتماع لا قيمي. لقد أثرت هذه الفكرة حتى في النقد الأدبي. على ذلك ثمة من يرفضها. مع أي طائفة تعتبر نفسك؟

هيـر: في نفس الطائفة التي تجد نفسك فيها، فأنا اعتقد أن الحقائق منعزلة عن القيم. لكنني لا أعني من ذلك ـ كما اعتقد البعض ـ أنه ليست للحقائق علاقة بالأسئلة القيمية. عندما نحاول حسم سؤال قيمي أو تقرير ما ينبغي علينا القيام به فإننا نقوم بالاختيار بين بدائل واقعية ترتهن بالحقائق. في مثالك نقرر ما إذا كان يتعين علينا منح ذوي القدرات الذهنية الأدنى قسطاً أكبر أو أقل من التعليم، وهذا يتوقف على مترتبات قرارنا. لذا فإننا في الواقع نختار بين تلك المترتبات. التعبير «نمنحهم أكثر» أو التعبير «نمنحهم أقل» يحتاج إلى تحليل يوظف حقائق تتعلق بنتائج هذه السلوكيات.

ماجـي: لذا فإن القرار ـ الذي يعبر عن تفضيل قيمي ـ ملزم بأن يأخذ في اعتباره دافعية الموقف، وإلا كان أحمق أو اعتباطياً.

هيـر: هذا صحيح، وليس ثمة مؤكِّد على التمييز بين الحقيقة والقيمة يقول بإمكان الاستغناء عن الحقائق في البراهين الأخلاقية.

ماجـي: ولكن هناك فلاسفة يوكدون أن الحقائق تختلط في النهاية بالقيم.

هيـر: هذا صحيح غير أنه ليس لدينا متسع من الوقت لنقاش هذا الرأي، ولكن دعني أقل أنه مؤسس على خلط.

ماجـي: أحد الأسباب التي تقنعني ببطلانه هو عجز القائلين بإمكان استنباط القضايا القيمية من قضايا الواقع عن تحقيق هذا الإمكان. لم ينجح واحد منهم في طرح مثال مقنع.

هيـر: إنك لن تجد نتيجة قيمية من النوع البسيط تستنبط من مقدمات واقعية وتسهم في حل إشكالية عملية من القبيل الذي وضعت، لكنك تجد استنباطات واقع ـ قيمية من قبيل: «كل اليونانيين بشر، ولذا إذا كان ينبغي عليك ألاّ تأكل لحوم البشر، فإنه ينبغي عليك ألا تأكل لحم اليونانيين» ، أو «قام جاك بنفس السلوك الذي قام به بل وفي ظروف متشابهة، ولذا إذا تعين عليك سجن أحدهما تعين عليك سجن الآخر». لقد استعملت أنا نفسي استدلالات من هذا النوع؛ إنها نتائج بسيطة ذات محتوى، رغم أنه ليس بالمقدور استنباطها إلا في صياغة شرطية.

ماجـي: من هم أبرز الفلاسفة الذين تختلف معهم في هذا الخصوص؟

هيـر: سوف آتي على ذكر بعض ممن هم الأوسع شهرة، وإن لم يكونوا أنصاراً أساسيين في الفلسفة النظرية لإمكان استنباط القيم من الحقائق. اعتبر على سبيل المثال جون راولز في جامعة هارڤارد. لقد كتب كتاباً اسمه «نظرية في العدالة» أعجب به الكثيرون وأنا على يقين من أنه يعتقد في إمكان استنباط الأحكام القيمية من الأحكام الواقعية. ولكنك لن تجد في كتابه برهاناً استنباطياً سليماً واحداً يدعم صحة نتائج أخلاقية عبر اشتقاق القيم من الحقائق.

عوضاً عن ذلك تجد لجوءاً إلى الأحداس وإلى أحكام يأمل أن نتفق معها. وبالطبع فإنه يكسب الرهان لأننا نشأنا في بيئة تكرس أحداسه ومحاباته؛ أما بوصفه برهانا، فإنه لا قيمة له.

ماجي: هل لك أن تعطينا مثالاً على ذلك؟

هير: دعني أطرح القضية في سياق أشمل؛ إنه يتحدث أساساً عن العدالة التوزيعية. ثمة كتب مهمة في هذا الخصوص نشرت في الآونة الأخيرة، أبرزها كتاب راولز نفسه وكتاب روبرت نوزتش «الفوضى، والدولة، والمدينة الفاضلة». نوزك يعمل أيضاً في هارڤارد لكنه يختلف في مذهبه جذرياً عن راولز على خلفيتهما المتشابهة، الأمر الذي يثبت أننا لا نستطيع دائماً التعويل على أحداسنا. كل منهما يلجأ إلى الأحداس على أمل أن يحظى بموافقة قرائه، لكنهما يخلصان إلى نتائج متعارضة. إنها ليست متعارضة تماماً، ذلك أن نقيض موقف نوزاك هو المذهب المساواتي، في حين أن راولز لا يعتد بهذا المذهب. المساواتيون يرون أنه يتعين توزيع ثروة المجتمع بالتساوي ما لم تكن هناك ضرورة تحول دون ذلك. نوزتش يرفض هذه الفكرة كلية، فهو يعتقد أن لدينا الحق - ككائنات حرة - في استبدال ممتلكاتنا بطريقة عادلة إلى أن يحدث تفاوت هائل نتيجة لتراكم أثر هذا الاستبدال العادل. يتخذ راولز موقفاً وسطاً: النسق الاقتصادي العادل يقوم بأفضل ما يمكن القيام به في سبيل مصلحة ذوي الظروف السيئة. إذا تحسنت تلك الظروف فاصبحت كأحسن ما يمكن أن تكون، فإن راولز لا يعبأ بما يحدث للباقي. هكذا نحصل على ثلاثة مواقف (وأنا لا أوافق على أي منها)؛ على ذلك فإنك لا تجد في مذهب أي منها برهاناً يحسم القضية، فأصحابها

يكتفون بالتعويل على أحداس قرائهم، وهي أحداس تختلف باختلاف موقف القرار السياسي.

ماجي: هذا يقودنا إلى أهم الأسئلة: كيف يتسنى للمرء أن يحكم بين مثل هذه المذاهب المختلفة؟

هير: لدى راولز ـ إحقاقاً لحقه ـ طريقة في التفكير الأخلاقي قد تجيب عن سؤالك، لو رضي باستعمالها دون تعويل على الأحداس. فكما يقول براين باري في كتابه عن راولز، إن نهج راولز شبيه من حيث خصائصه المنطقية بنهجي؛ ولو أنه اقتصر على تطبيق المنطق المتضمن في نهجه واطّرح الأحداس جانباً لأنجز ما هو أفضل بكثير. لكنه لم يفعل وإلا لكان انتهى بنوع من النفعية، وهذا قدر كان يفضل الموت عليه. لقد أخبرته أحداسه بأنه يتعين عليه ألا يكون نفعياً، ولذا لم يعول على المنطق بل ركن إلى الأحداس.

ماجي: لقد نجحت في إيضاح وجوب عدم الركون إلى الأحداس كنهج في الأخلاق، ولكن هل يعني ذلك أنك تنكرها؟ هل تعتقد أنه يتعين اطراحها جانباً؟

هير: إطلاقاً، فهي مهمة، لكنها ليست الشيء الوحيد المهم. إنها مهمة فليس لدينا في معظم المعضلات الأخلاقية متسع من الوقت للتفكير، وأحياناً يكون التفكير خطراً كما اكتشف هاملت. لقد قام الذين أشرفوا على تربيتنا ـ وبشكل حكيم ـ بغرس نزوعات شخصية فينا تجعلنا على سبيل المثال نرغب عن الكذب وعمن يقترفه، وكذا الشأن نسبة إلى السلوكيات الوحشية. لو شاهدت هذه الأيام في هذه البلاد شخصاً يجلد كلباً، بله شخصاً، فإنك سوف تشجب سلوكه. لقد نشّئنا وفق احساس حدسي بما هو

خير وما هو شرير، وهذا أمر مرغوب فيه، وإلا لكنا نسلك بطريقة أسوء بكثير. لذا فإنني مع الأحداس، ولكن ما الأحداس؟ هبك تسأل نفسك وأنت تربي أطفالك «هل تجدر تربيتهم بحيث يحدسون أن الرجال ذوي الشعور الطويلة أفضل من ذوي الشعور القصيرة؟» أو أنه «من الخطأ أن يمارس المرء الجنس خارج مؤسسة الزواج». فكيف تحسم هذا الأمر؟ من أدراك أن أحداسك التي نشئت عليها صائبة؟ وماذا تفعل كي ترد على من يرتاب فيها؟ المذهب الحدسي الذي يقرر أننا نعرف بالحدس أي الأحكام الأخلاقية تعد صحيحة، غير قادر على الرد على مثل هذه الأسئلة. إننا في حاجة إلى مستوى أعلى من التفكير يمكّن من نقد الأحداس، في حاجة إلى مستوى نقدي يمكننا من حسم التعارض بين الأحداس المتباينة.

ماجي: ما السبيل لتكوين هذا المستوى الأعلى من التفكير؟ إذا رفضت الأحداس سبيلاً للخيار بين البراهين غير القابلة للتجانس، ورفضت أيضاً إمكان اشتقاق الأحكام الأخلاقية من الوقائع. فما وظيفة العقل والبرهنة العقلانية في السياق الأخلاقي؟

هير: سوف أجيب على مراحل. أعتقد أنه بمقدور البرهنة أن تقدم لنا يد العون؛ أن تقدم لنا أكثر عوناً مما دأبت على تقديمه، ولكن لنعتبر المرحلة الأولى. ذكرنا أن المنطق يوضح المفاهيم التي تستخدم في الجدل الأخلاقي، كمفهوم العدالة، ويقوم بتبيان خصائصها المنطقية. في المرحلة الثانية يكون بمقدورنا التمييز بين أنواع الأسئلة. الأسئلة الأخلاقية والسياسية تأتي إلينا ممتزجة بمختلف أنواع الأسئلة. هناك بداية الأسئلة العادية عن الحقائق، أعني المتعلقة بالموقف المعني وبمترتبات الخيارات المفتوحة أمامنا.

هناك أيضاً أسئلة منطقية عن طبيعة المفاهيم المستخدمة وعن دلالات الألفاظ. الاتصال بين الناس يصعب أحياناً نتيجة لاعتبار الاسئلة المنطقية أسئلة عن الحقائق، كما يحدث في الجدل حول الإجهاض. إنهم يحسبون أن السؤال عن المرحلة التي يصبح فيها الجنين كائناً بشرياً سؤالاً عن الحقائق، في حين أن هذا السؤال يتضمن ثلاثة أسئلة، أو ثلاث فئات من الأسئلة. هناك أسئلة من الحقائق بالمعنى الضيق: أسئلة طبية عن حالة الجنين الراهنة وحالة أمه وعما يمكن أن يحدث لهما لو لم يتم الإجهاض ـ هناك أسئلة بخصوص الطريقة التي سوف تستخدم بها الكلمات؛ ككلمة «جنين» وكلمة «كائن بشري» ـ وأخيراً ثمة فئة من الأسئلة لم أتحدث عنها بعد؛ إنها الأسئلة القيمية من قبيل «كيف ينبغي علينا التعامل مع الأجنة والكائنات البشرية، وفق الدلالات المختلفة لهذه الألفاظ؟». بالخلط بين هذه الأسئلة يدور الناس في حلقة مفرغة بحيث لا يتمكنون من الوصول إلى النوع الثالث منها الأكثر حسماً. الإسهام الثاني الذي يقوم به الفيلسوف يتعين في التمييز بين هذه الأنواع من الأسئلة بحيث نرى أن أسئلة الحقائق يجاب عنها عن طريق نهج التحقق الأمبيريقي، وأسئلة المنطق والمفاهيم تحدد بمساعدة المناطقة عبر تحديد دلالات الألفاظ وفق استعمالاتها ووفق أية تغيرات تحدثها فيها. هذا يتركنا مع الأسئلة القيمية التي قد تصبح سهلة، طالما خلصنا من سائر الأسئلة، إذ سوف يكون بمقدورنا رؤيتها بوضوح وبمعزل عن هذه الأسئلة الأخرى.

ماجي: كيف يمكن تطبيق المنطق على الأسئلة القيمية الخالصة؟

هير: هذه هي أهم قضية في فلسفة الأخلاق في الوقت الراهن وفي أي

وقت مضى. تسألني محقاً عن العون الذي يمكن أن يقدمه المنطق نسبة إلى الأسئلة القيمية الحاسمة، بعد أن يتم عزلها عما سواها، وهذا أمر شغلت به طيلة حياتي. إن الناس يدورون في حلقات مفرغة لأنهم يحسبون أن الطريق هنا مسدود، لكنني اعتقد أن ثمة سبيلاً يمكن التقدم عبرها. إن مذهبي شبيه إلى حد ما بمذهب كانت، رغم أنني أتردد في هذا القول، فأنا لست متأكداً تماماً من حقيقة مذهبه، فكانت كاتب غامض، ولكن ما أود قوله بخصوص المفاهيم الأخلاقية هو أن لديها نوعين من الخصائص يكفيان معاً لتشكيل منطق للبرهنة الأخلاقية. الأولي هي القابلية للتطبيق الشامل، إذ يتعين على الحكم الأخلاقي الذي أصدره بخصوص حالة بعينها أن يصدر على أية حالة أخرى تشبهها تماماً. الثانية هي المعيارية؛ للأحكام الأخلاقية المركزية علاقة بسلوكياتنا بمعنى أنه إذا اعتقدنا فيها فسوف نسلك وفقها إذا كان ذلك بمقدورنا. إنني أزعم أن هاتين الخاصيتين تكفيان بذاتهما لإنتاج منطق يساعد في البرهنة الأخلاقية.

ماجي: تتحدث كما لو أن فلسفة الأخلاق في نهاية المطاف ـ وفي أحد جوانبها على الأقل ـ فرع من المنطق.

هير: اعتقد ذلك، فعلى سبيل المثال «ينبغي» مفهوم جهة، تماماً مثل «يجب» و«يمكن». ثمة منطق للجهة يعنى بمفاهيم الضرورة والإمكان، وثمة منطق للأخلاق يعنى بالالزام والجواز. الجانب الصوري من فلسفة الأخلاق ـ الذي يتعين تأسيس الباقي على أثافيه ـ هو ببساطة منطق الأخلاق. لست خبيراً في المنطق الصوري لكنني اسهمت كهاو على نحو فعال في هذا الشأن.

ماجي: وصفت نفسك منذ قليل بأنك نفعي بمعنى ما، وتتحدث الآن

كما لو كنت كانتياً. أليس ثمة تعارض بين النفعية والكانتية؟

هير: هذا ما يقوله أحياناً أنصار ذينك المذهبين. يعتقد عادة أن كانت ومل، أو كانت وبنتام على طرفي نقيض فيما يتعلق بفلسفة الأخلاق، وهذا خطأ. لقد كان كانت ضد نفعية هيوم التي تروم تأسيس الأخلاق كلية على دراسة امبيريقية للعواطف البشرية تقلل من أهمية الجزء العقلاني المحض. في المقابل، اعتقد مل أن مبدأه النفعي ينسجم مع إلزامات كانت المقولية فيما إذا تم تأويلها بالطريقة الوحيدة التي تجعلها تستحوذ على معنى. من الصعب أن يختلف المرء مع مل في هذا الخصوص. لقد كان كانت يتحدث عن شكول التفكير الأخلاقي، في حين تحدث النفعيون عن محتواه ومن ثم اضطروا للحديث عن وقائع العالم كما نرقبها. قد يكون هنري سدقوك، النفعي التقليدي الأعظم، قد اقترب كثيراً من مزج كانت بالنفعية، وهو مزج نحتاجه وهو ممكن بالتوكيد.

ماجي: ما الجوانب الإيجابية والسلبية في كل من هذين المذهبين؟

هير: دعني أخبرك عما تعلمته من هاتين المدرستين. من كانت تعلمت أهمية العنصر القبلي في التفكير الأخلاقي؛ اننا نحتاج إلى دراسة المنطق لكنني لا أذهب معه في توكيد كون هذا العنصر تركيبياً. لقد أقنعني ڤتنجشتين في الأطروحة بأن الحقائق القبلية التركيبية غير موجودة ولا مدعاة لها في تفكيرنا. إننا لا نستطيع بالتفكير وحده الوصول إلى نتائج جوهرية عن الحقائق أو القيم. إذا أردت الحقائق توجب عليك أن تلاحظ وإذا أردت القيم توجب عليك أن تختار (إرادة كانت التلقائية مثال أفضل على هذه الفكرة من عواطف هيوم). ولكن في حالي الملاحظة والاختيار، بمجرد أن نحاول قول ما نلاحظ أو ما نختار، فإننا مقيدون بمنطق المفاهيم.

هذا باختصار هو مذهب كانت وفق تأويلي إياه المتواضع.

من النفعية أخذت فكرة مفادها أنه يتعين علينا أن ننجز فكرنا الأخلاقي في العالم كما هو. إن كون البشر في العالم بالطريقة التي يكونون عليها وكون موقفهم على ما هو عليه يحدثان فرقاً. ليس بمقدور مبادئ أخلاقية قابلة لأن تطبق عملياً أن تشكل بطريقة مغايرة لرؤية النتائج الواقعية في الحياة.

ماجي: كيف ترد على الاعتراض التقليدي على النفعية الذي يقرر أن ثمة جرائم ترتكب وفق معيار قدر السعادة الأعظم للقدر الأعظم من البشر؟ إذا كان هناك مريضان يحتضران كل واحد منهما في حاجة إلى كلية وكان هناك مريض ثالث في حاجة إلى معدة، وكان بالإمكان، إنقاذ حياتهم بعملية زرع الأعضاء، وحدث أن قام شخص معافى بزيارة أحد أقربائه المرضى في تلك المستشفى، فإنه ينبغي - وفق المعيار النفعي - أن نقوم بتوزيع أعضائه على أولئك المرضى، فبهذه الطريقة سوف يموت شخص واحد وتنقذ حياة ثلاثة أشخاص، وبغيرها سوف يموت ثلاثة أشخاص ويبقى واحد على قيد الحياة.

هير: يحسن الفلاسفة عادة ضرب مثل هذه الأمثلة الجميلة، غير أنه يتعين على فلاسفة الأخلاق تدبر العالم الواقعي. اعتبر ما سوف يحدث في العالم الواقعي لو قبل الأطباء وغيرهم المبدأ الذي يجوز إكراه زوار المستشفيات على التبرع بأعضائهم على النحو الذي ذكرت. هذه الحالات التخيلية لا تتعلق بعملية الخيار بين المبادئ العملية. المبادئ التي يتعين علينا تكريسها وتوظيفها، الأحداس التي يتعين توكيدها، هي تلك التي يسميها النفعيون «بنفع القبول الأعظم». هذا يعني المبادئ التي يكون قبول المجتمع لها من

الأفضل له بوجه عام. ينطبق هذا على من يُسمّون بنفعيي السلوك ونفعي القواعد، ذلك أننا بسلوكنا نحدث مترتبات جيدة أو رديئة وهي مترتبات لقبول المبادئ التي نسلك وفقها. الاعتقاد في المبدأ يرتبط منطقياً ونفسياً بالسلوك وفقه. إذا تسنى لك خرقه دون مواجهة أية مصاعب سيكولوجية فإنك لا تعتقد فيه. إنني أوافق على كل ذلك، وإن كنت أفضل التعبير عنه بطريقة كانتية. هبك أردت اختيار مبدأ يتبناه المجتمع بوجه عام، أو تتبناه أنت وحدك، ولم يسمح لك الخيار وفق مصالحك، بل طلب منك الاختيار كما لو كنت في الطرف الآخر. فماذا سوف تختار؟ اعتقد أننا لو سألنا أنفسنا هذا السؤال لعرفنا الأحداس التي نختار وفقها طالما أمكن نفسياً تعديل المبادئ المتأصلة فينا. على الأقل سوف نعرف المبادئ التي سوف نحاول غرسها في أبنائنا وربما أنفسنا.

ماجي: تعني أنه ينبغي علينا اختيار مبادئنا الأخلاقية والأحداس التي نحاول غرسها في أبنائنا وفق المترتبات العملية الناجمة عن تبنيها، وعلى هذا النحو يقوم العالم الواقعي بدور في عملية اختيار المبادئ الأخلاقية.

هير: هذا صحيح. الأحداس الأفضل هي التي تمكننا من العيش في المجتمع كأفضل ما يكون العيش. ولكن دعني أوضح لك كيف ينبغي علينا الاختيار. إذا كانت الأحكام الأخلاقية قابلة للتطبيق الشامل، أي إذا كنت ملزماً بإصدار ذات الحكم على الحالات المتماهية، فإن صلصة أنثى البط ليست كصلصة ذكر الأوز؛ قد تكون هناك ـ بالرغم من قانون التمييز الجنسي ـ فروق بين انثى البط وذكر الوز، فهو لا يبيض مثلاً، ولكن يتعين على صلصة انثى البط أن تشبه صلصة إناث البط المشابهة طالما تشابهت الظروف.

لذا ينبغي أن أقول لنفسي «إذا توجب علي القيام بهذا السلوك، توجب على شخص آخر أن يرد علي بمثله في ظروف مشابهة»، كما ينبغي علي أن أسأل نفسي «هل أنا على استعداد بأن أقضي بذلك نسبة إلى هذا الشخص الآخر؟»، «هب أنني الشخص الذي سوف يوجه ضده ذلك السلوك، هل سأظل أختار هذا السلوك؟» هذا هو مصدر قوة البرهان الأخلاقي وهو يوظف باستمرار في إحداث أثر طيب. إن مذهبي في التفكير الإخلاقي يمكن إيجازه في القاعدة الذهبية: «قم تجاه الأخرين بذات السلوك الذي تحبب أن يقوموا به تجاهك».

ماجي: هل لك ان تضرب لنا مثلاً عملياً؟

هير: تعني مثلاً على تطبيق قضية عملية من النوع الذي أوصي به. مثل جيد نجده في القضية التي جعلتني أعني أصلاً بفلسفة الأخلاق: أعني القضية المثارة بين دعاة السلام وخصومهم. البرهان الأساسي في صالح السلامية يتعلق بمعاناة نتائج الحروب، كما حدث في حرب ڤيتنام. إذا كان هناك مبدأ الزم الحكومة الامريكية، أو أية جهة أخرى، بالقيام بما قامت به، فإن تلك النتائج تبرهن على وجوب رفض ذلك المبدأ. أعتقد أنه سوف يتعين عليهم رفضه لو سألوا أنفسهم نوع السؤال الذي اقترحته منذ قليل «هل نحن على استعداد للنصح بهذا المبدأ بغض النظر عن موقعنا من مدى تطبيقه؟»

في حالات أخرى قد تكون هناك أسباب تدعم وجهة النظر المغايرة. بالرغم من المعاناة التي سببتها الحرب الثانية، لو لم نشترك في الحرب لكانت النتائج أسوء حتى بالنسبة للألمان. ومهما يكن من أمر، ذلك كان مبرري للاشتراك فيها. ولكن يتعين

عليك أن تمعن النظر في الحقائق كيما تختار المبادئ التي ينبغي عليك تبنيها. لست على استعداد لتبني مبدأ سلامي صارم لأن نتائج تبنيه من قبل كل من يواجه نفس الظروف (كموقف من تعرض للحرب النازية) أسوء من نتائج المبدأ الذي يجوّز الحرب في بعض المواقف.

ماجي: لقد تحدثنا في هذا النقاش عن كثير من القضايا: دور المنطق في البراهين الأخلاقية، دور الاعتبارات الواقعية، والحدس، وسبل تفاعل هذه العناصر. بودي أن أنهي هذا الحديث بضرب أمثلة من أعمالك في ضوء ما قلنا. فمثلاً أشرت في البداية عما يشكل زيادة عادلة في الأجور، فهل لك أن تقول شيئاً عن طريقة بحث الفلاسفة في مفهوم كهذا؟

هير: هذا هو أفضل الأمثلة فهو يناقش مفهوماً مهماً وقد يتعرض مجتمعنا للانحلال بسبب عوز الفهم الفلسفي لهذه القضية. اعتقد أنه بمقدور الفلاسفة تقديم العون لو كان هناك من يستمع إليهم. لدينا المشتغلون بالمعادن الذين يطالبون بزيادة الأجور على اعتبار أن الأجور الراهنة مجحفة نسبة إلى عملهم المضني، ولدينا متقاعدون يعتقدون بأنه من المجحف أن يموتوا من البرد بسبب ارتفاع أسعار الوقود. كيف نحسم هذا الجدل؟ اعتقد أنه ينبغي علينا أن نسأل: «ما مبادئ العدالة وما مبادئ توزيع الثروة في المجتمع التي يفضي قبولها إلى أفضل النتائج نسبة لأفراد المجتمع بوجه عام؟» لو عرفنا تلك المبادئ لتخلصنا من المتاعب، وحين نفهم ذلك قد نتوقف عن الالتزام بمفهوم العدالة الذي تعلمناه من رفاقنا أو من الصحافة. لكن البشر إنما يركزون الانتباه على مفاهيم للعدالة لا يقومون بنقدها ومن هنا ينشأ الصراع. لو شرعنا في

طرح أسئلة عن دلالة مفهوم العدالة الذي يفضي إلى أفضل النتائج، قد نصل إلى اتفاق.

ماجي: كيف تقوم بالإجابة عن اسئلتك بوصفك فيلسوفاً؟

هير: قد اضطر إلى الركون إلى أنشطة أخرى، فالوقائع متعلقة وليست لي دراية خاصة بها. كل ما يتسع للفيلسوف هو توضيح الأسئلة التي نحتاج إلى طرحها. قد أكون قد ساعدت بطرح الأسئلة بطريقة أكثر بياناً مما كانت عليه، وأوضحت ما يتعين على المرء البحث عنه وإيجاده. البحث عن الحلول واجب يقوم به علماء الاقتصاد والاجتماع مثلاً وكذا شأن البحث عن المبادئ التي تستوفي متطلبات العالم الواقعي. حتى أولئك الرجال المقتدرين قد يعجزون عن إيجاد الحلول لأنهم لا يعرفون تماماً عما يبحثون، وهذا هو دور الفلسفة.

ماجي: هل تشعر أحياناً ـ كفيلسوف ـ أن العلماء وحتى الساسة لا يبدون قدراً كافياً من الاهتمام بعملية توضيح المفاهيم والبراهين والقضايا التي يقوم بها الفلاسفة؟

هير: بعضهم يفعل ذلك وبعضهم لا يبدي أي اهتمام. ثمة ساسة لديهم خلفية فلسفية جيدة، مثلك، وثمة اقتصاديون كذلك، مثل أمارتيان سن، فهو فيلسوف جيد. يتعين على الفلاسفة، خصوصاً النفعيين، أن يتعلموا من علماء اقتصاد من أمثال سن. سوف يكون من الأفضل أن يكون لدينا عدد أكبر من الفلاسفة الذين يواجهون مثل هذه القضايا وعدد أقل من الذين ينشرون الأخلاط عوضاً عن توضيح المفاهيم. في النقاشات الراهنة لأسئلة من هكذا قبيل، سوف تجد كلمات مثل «عدالة» و«حقوق» يستخدمها حتى الفلاسفة كما لو أن العدل والحق أمور بينة، كما لو أنه

ليست هناك مدعاة للارتياب في أحداسنا في هذا الخصوص؛ ولكن لو قام الناس بنقد أحداسهم ومحاباتهم بخصوص ما هو عادل وحاولوا فهم أحداس ومحاباة أغيارهم لتسنى الاتفاق على مواطن مشتركة.

ماجي: هذا الفهم المتبادل ـ وفق رؤيتك ـ لا يتوقف فحسب على التعاطف والشفقة بل يرتهن أيضاً بتطبيق العقل على الأسئلة الأخلاقية.

هير: هذا قول يوجز كل شيء بطريقة جيدة.

* * *

9) أفكار كواين:

حوار مع ويلارد كواين

تقديم

لو أجرينا اقتراع بين مدرسي الفلسفة المحترفين بخصوص أهم فيلسوف ما زال على قيد الحياة، لما عرفنا من سيحصل على أكثر عدد من الأصوات. على ذلك سوف يتسع لنا التكهن بأن الشخصيات التالية ستكون على رأس القائمة: كواين، بوبر، جان بول سارتر، وربما تشومسكي (رغم أنه ليس فيلسوف بالمعنى الدقيق). أول تلك الشخصيات هو ويلارد ڤان أورمان كواين أحد أستاذة الفلسفة في جامعة هارڤارد - وصفه ستيوارت هامشاير بأنه أبرز الفلاسفة الأحياء. ولد عام 1908 وما زال حتى اليوم كثير الإنتاج. سيرة عمله إذن طويلة ولم تنته بعد. لقد أصدر عدداً هائلاً من المقالات وأكثر من اثني عشر كتاباً، أشهرها «من وجهة نظر منطقية» الذي صدر عام 1953 و«الكلمة والشيء» عام 1960. كواين أساساً عالم منطق، واسهاماته الأصيلة في المنطق التي عملت على ذياع صيته اصطلاحية في معظمها وتعسر على رجل الشارع، رغم أن أصولها تتجذر في مشاكل أساسية في الفلسفة. على ذلك فقد عني في النهاية بالفلسفة بمعناها الواسع. أعتقد أن ثمة قيمة بالغة لاستضافة فيلسوف يحظى بهذه الشهرة العالمية ليحدثنا عن أساسيات الفلسفة وعن نشاطه.

الحـــوار:

ماجـي: ما الذي تعتبره المهمة أو المهام المركزية في الفلسفة؟

كوايـن: تعني الفلسفة بمعرفتنا بالعالم وبطبيعة هذا العالم؛ إنها محاولة «للمّ شمل نسق العالم»، على حد تعبير نيوتن. لقد حسب بعض الفلاسفة أن الفلسفة منفصلة عن العلم، فهي تجهز أساساً صلباً لتشييد العلم، لكنني اعتبر هذه الرؤية حلماً أجوف. كثير من العلم أكثر صلابة من الفلسفة ومما تتوق الفلسفة إليه. إنني اعتبر الفلسفة استمراراً للعلم بل جزء منه.

ماجـي: كيف تختلف إذن عنه؟

كوايـن: تتموضع الفلسفة في الطرف النظري والمجرد من العلم. العلم بمعناه العام متصلة تمتد من التاريخ والهندسة في أحد الطرفين وتنتهي بالفلسفة والرياضة البحته في الطرف الآخر. تجريد الفلسفة ينشأ عن عموميتها. إن عالم الفيزياء يحدثنا عن العلاقات العلية التي تقوم بين حوادث من أنواع بعينها؛ عالم الأحياء يحدثنا عن تلك التي تقوم بين حوادث من أنواع أخرى، في حين يتساءل الفيلسوف عن العلاقة العلية بوجه عام؛ ما الذي يعنيه أن يسبب حادث ما حادثاً آخر؟ عالم الفيزياء أو الحيوان يخبرنا أن هناك الكترونات وأن هناك ومبات (نوع من الدببة ذوات الجراب)، وعالم الرياضيات يخبرنا بأنه ليست هناك نهاية للأعداد الأولية، لكن الفيلسوف يود أن يعرف ـ بوجه عام ـ أنواع كل الأشياء التي توجد. إن الفلسفة تروم معرفة تخوم النسق الكلي للعالم.

ماجـي: هل تعتبر من ضمن اهتمامات الفلسفة تلك الأسئلة القديمة عن كيفية نشأة العالم وعن كيفية بدء الحياة فيه؟

كواين: ليست هذه أسئلة فلسفية. «كيف بدأ العالم؟» سؤال يعني به عالم الفيزياء وعالم الفلك، وبالطبع ثمة تكهنات جاءت من هذين التخصصيين. «كيف بدأت الحياة؟» سؤال يطرحه عالم الأحياء، وثمة تطور أنجز في هذا الخصوص في الآونة الأخيرة. «لماذا نشأ العالم؟» أو «لماذا كانت هناك حياة فيه؟»؛ هذه أسئلة زائفة فليس بمقدوري تخيل طبيعة الإجابة عنها.

ماجي: تعتقد إذن أنه بسبب عدم وجود إجابة يمكن تخيلها عن هذه الأسئلة، فإنها أسئلة لا معنى لها؟

كواين: نعم.

ماجي: هل تعتقد أن الأسئلة الفلسفية الأكثر أهمية التي يتعين على الفلاسفة تناولها يمكن تصنيفها بطريقة بعينها؟

كواين: ثمة تصنيف ثنائي مهم: الأسئلة الانطولوجية التي تتعلق بأنواع الأشياء التي توجد وبمعنى الوجود، والأسئلة الاسنادية المتعلقة بأنواع الأشياء التي يمكن السؤال عنها بخصوص ما يوجد. نظرية المعرفة متضمنة في هذا النوع الأخير من الأسئلة.

ماجي: طالما قمت بعقد هذا التمييز دعنا نعن به بغية التوضيح وبحيث نهتم بكل مجموعة من الأسئلة على حدة. بداية هناك الأسئلة المتعلقة بما هو موجود. بالرغم من قيام عدد لا يحصى من النظريات في هذا الخصوص، يمكن القول إن التعارض قائم بين مذهبين في الوجود؛ المذهب المادي والمذهب المثالي. ثمة خلافات جزئية، ولكن لدينا من جهة مذهب يرى أن الواقع يتكون في النهاية من أرواح أو عقول أو يوجد في عقل الله أو عقولنا. دعني أسأل سؤالاً فجاً؛ مع أي جانب تقف؟

كواين: أنا مع الجانب المادي. انني أعتقد أن الأجسام الفيزيائية حقيقية وهي توجد بمعزل عنا. لكنني لا أقول إنها توجد وحدها؛ ثمة أشياء مجردة، أشياء الرياضة التي نحتاجها لملء الفراغات الموجودة في نسق العالم. على ذلك، لا أعتبر وجود العقول والكينونات الذهنية إلا باعتباره عزواً أو نشاطاً تقوم به الأجسام الفيزيائية، خصوصاً الأشخاص.

ماجي: هذا لا يعني فحسب أنك تنكر المثالية بل يعني أيضاً أنك تنكر الثنائية. ولكن الثنائية وجهة نظر يعتد بها الفهم المشترك، فعبر التاريخ اعتقد معظم الناس أن الواقع يتكون أساساً من نوعين مختلفين من الكائنات: أجسام وعقول، أو أجسام وأرواح.

كواين: نعم إنني أرفض هذا المذهب، فهو يستثير مشاكل غير قابلة للحل وغير ضرورية. من البين أن قرارات المرء تؤثر في تحركاته وتحددها. في حالات كثيرة تؤثر هذه التحركات بدورها في تحركات أجسام فيزيائية أخرى. في ذات الوقت يوكد العالم الطبيعي، أو العالم الفيزيائي، على نسق مقفل، على وجود علل فيزيائية وتعليلات فيزيائية للحوادث الفيزيائية. إنه لا يسمح بتدخل أي مؤثرات من خارج العالم الفيزيائي. وفق هذا يبدو أنه يتعين على قرارات المرء أن تكون نشاطاً يقوم به شيء فيزيائي. ثمة مبدأ أساسي في الفيزياء مفاده أنه ليس هناك تغير لا يصاحبه تغير في توزيع الخصائص الميكروفيزيائية عبر المكان. انني لا أجد مبرراً مقنعاً لرفض هذا المبدأ، فنجاحات العلوم الطبيعة تحتم أن نحمل افتراضات هذه العلوم محمل الجد.

ماجي: تقول إذن إن الأماني والعواطف والمشاعر والقرارات والأفكار وما في حكمها عمليات تجري أو مواقف تتخذها أشياء فيزيائية

بعينها، هي الأشخاص، وهي لا تصاحب فحسب بتغيرات ميكروفيزيائية تحدث في أدمغتنا وأنظمتنا العصبية، بل هي ذات التغيرات الميكروفيزيائية.

كواين: تماماً.

ماجي: قبل أن أطرح بعض الصعوبات التي تكمن في هذا المذهب، هل لديك أي تفسير لمعارضة معظم البشر لهذا المذهب؟ لماذا يعتقد الناس في ثنائية الواقع؟ لو طرحت هذا السؤال على أي شخص لقال إن السبب يرجع لكون الثنائية توافق خبرتنا المباشرة للواقع؛ لكنك ترى غير ذلك. كيف تجيب إذن عن ذلك السؤال؟

كواين: إنني ألاحظ فرقاً عميقاً بين ما يسمى بالحوادث الذهنية والحوادث الفيزيائية الخارجية القابلة للملاحظة، رغم أنني اعتبر الحوادث الذهنية حوادث وأنشطة تقوم بها الأشياء الفيزيائية. الموقف الثنائي التقليدي يرجع إلى عهود مبكرة. أحد أسبابه قد يكون خبرة الأحلام حيث يبدو أن هناك فصلاً بين العقل والجسم. لا ريب أن المذهب الروحي قد سبق العلم؛ يقال إن طاليس ـ أول الفلاسفة الإغريق ـ قد قال إن كل الأشياء مليئة بالآلهة. البدائيون الذين يعيشون معنا الآن يعتقدون في هذا المذهب الروحي، وهم يرون أن ما نسميه كائنات غير حية بها أرواح. بمقدور المرء أن يقتفي أثر هذا المذهب في مفاهيم العلم الأساسية نفسها. مفهوم العلة بدأ بالشعور بالجهد والدفع، وكذا شأن مفهوم القوة. ولكن بمرور الوقت وبتطور العلم أسهم التمييز بين هذه المفاهيم في تقدم عجلة العلم. إنني أجد في المادية قفزة نتجت عن العلم المتطور ليس للبشر عهد بها قبله.

ماجي: لا أعتقد أن خبرة الأحلام هي المسؤول الأول عن اعتقاد الناس

في المذهب الثنائي، وكذا شأن فكرة الأرواح. أعتقد أن السبب الأساسي يتعلق بخبرتنا المباشرة بتيار داخلي من الأفكار والعواطف والاستجابات والرغاب والذكريات، هذا التيار الذي يجري طالما كنا في حال الصحو، وهو تيار معقد ليس فحسب بمعنى أنه يشتمل على أشياء معقدة بل أيضاً بمعنى أنه قد تحدث عدة أنشطة في ذات الوقت. إننا نعي بحدوث هذا داخل أنفسنا، ولأنه ليست هناك ضرورة في أن يفصح عن نفسه عبر سلوكيات يمكن مراقبتها، أي عبر حركات جسدية، فإنه يفضي بشكل طبيعي إلى الاعتقاد بأنه جانب لا جسدي من وجودنا، ويفضي من ثم إلى الثنائية.

كواين: إننا نعي هذه الأشياء وأنا لا أنكر وجودها، لكنني أقوم بتأويلها أو بإعادة تشييدها بوصفها أنشطة تقوم بها الأشياء الفيزيائية. إن حقيقة كونها غير قابلة للملاحظة من الخارج لا تميزها كثيراً عما يفترضه العالم الفيزيائي فيما يتعلق بالبنية الميكروسكوبة أو تحت الميكروسكوبة للأشياء غير الحية. ثمة أشياء كثيرة تحدث في العالم المادي ولا نستطيع ملاحظتها من الخارج، ونحن نفسرها عبر التخمين. السبب الأكثر أهمية للتأويل الذي أطرح هو الحفاظ على خاصية القفل التي يختص بها نسق العالم الفيزيائي.

ماجي: هل يعني ذلك أنك تنكر وجود المشكلة التقليدية، ما إذا كانت لدينا إرادة حرة؟

كواين: من البين أن لدينا إرادة حرة. الإشكالية المزعومة تنشأ عن خلط لغوي. حرية الإرادة تعني أننا أحرار في أن نسلك كيفما نريد، ولا تعني أن إرادتنا حرة في أن تريد كما تريد. هذا هراء. إننا أحرار في أن نسلك كما نريد ما لم يمنعنا أحد وما لم نرد أشياء تتجاوز

قدراتنا؛ وسلوكياتنا حرة طالما كانت ارادتنا هي سببها. وبالطبع بأن للارادة نفسها أسبابها. إذا اعتقدنا أن الارادة غير قابلة لأن تُسبب، علينا التوقف عن تربية أبنائنا وعن محاولة كسب أصوات الناخبين وعن محاولة بيع الأشياء وردع الجرائم.

ماجي: على اعتبار أنك تعتد بوجهات النظر هذه، كيف ترى اشكالية الجسم ـ العقل؟ هل تقوم ببساطة بتجاوزها؟

كواين: مشكلة الجسم ـ العقل التي تواجه المذهب الثنائي تتعلق بكيفية التفاعل بين العقل والجسم وبكيفية مواءمة هذا التفاعل مع الحتمية الفيزيائية. إننا نتخلص تماماً من هذه الاشكالية عبر إنكار الثنائية وقبول المادية. بيد أن هذه الخطوة تجعلنا في مواجهة مشكلة جسم ـ عقل أخرى: كيف يتسنى لنا أن نأمل في تدبر أمورنا دون الحديث عن العقول والعمليات الذهنية؟ كيف نفلح في ذلك بمجرد الحديث عن الأجسام؟ حتى على افتراض ـ كما نفترض نحن الماديين ـ أن كل الأحساسات والعواطف والأفكار مجرد عمليات عصبية، فإننا نظل نجهل تفاصيل هذه الآلية. ليس بمقدورنا ترجمة حديثنا عن العمليات الذهنية إلى لغة علم الأعصاب؛ إننا نظل نتحدث عن العقول والعمليات الذهنية بالطريقة القديمة. ثمة حل مبدئي. بسيط: أن نحتفظ بالألفاظ الذهنية القديمة ونفهمها على اعتبار أنها تشير إلى البشر كأجسام. الانسان يحس ويشعر ويفكر ويعتقد، لكن الانسان الذي يقوم بكل ذلك عبارة عن جسم حي، وليس عقلاً أو روحاً. على هذه المشكلة نحتفظ بطريقتنا الذهنية القديمة في التحدث وفي ذات الوقت نعتد بالمادية.

لكن هذه الرؤية تمعن في التبسيط؛ ذلك أن الطريقة

الذهنية في التحدث تعاني من ضعف شديد لم نتحدث عنه بعد. إنها ذاتية واستبطانية: فهي تقر حوادث ليس بمقدور الآخرين التحقق منها؛ إنها تعوز الموضوعية مصدر قوة المادية وعلة نجاح العلم الفيزيائي. بالطريقة الكسولة التي اقترحتها نضحي بميزات التحقق الموضوعي.

هنا نعثر على الموضع الملائم للسلوكية. السلوكية في أفضل أحوالها توكيد على المعايير الموضوعية الخارجية للتحكم في الألفاظ الذهنية السلوكية، أو سلوكيتي على أقل تقدير، لا تقول إن الأوضاع الذهنية تتكون من سلوكيات قابلة للملاحظة، ولا تقول بإمكان تفسيرها عن طريق السلوك. إنها تقرر أن السلوك يفصح عن تلك الأوضاع. في نهاية المطاف سوف يقوم علم الأعصاب بطرح التفسير الملائم. على ذلك فإننا نحدد ما نريد تفسيره باللجوء إلى السلوك الخارجي.

ماجي: وهذا يتضمن السلوك اللفظي.

كواين: نعم، وطالما توفرت هذه المعايير نستطيع الإفادة من مميزات المادية حتى في غياب التفسير العصبي. إنني سلوكي إلى الحد الذي اعتبر فيه السلوكية سبيلاً لعزو معنى موضوعي للمفاهيم الذهنية.

ماجي: تقول إذن إن السلوكية ليست حلاً للمشاكل التي يعالجها علماء النفس بل سبيل لصياغتها. إنها نموذج للتعبير عن المشاكل النفسية نعتد به توطئة لحلها.

كواين: نعم.

ماجي: دعني أوجز ما خلصنا إليه. بدأت بسؤالك عن أهم مهام الفلسفة، فأجبتني بحديث عما يتعين على الفلاسفة القيام به وعما

يتعين عليهم الاحجام عنه، وبذا ثمة أسئلة لا مجال للبحث الفلسفي فيها. عقب ذلك صنفت الأسئلة الفلسفية إلى صنفين: أسئلة عما يوجد وأسئلة عما يمكن أن نعرف عما يوجد. منذ ذلك الحين عنينا فحسب بأسئلة الوجود، فطرحت مذهبك الفيزيائي الذي يقرر أن الواقع يتكون من كينونات فيزيائية وينكر وجود عقول منفصلة عنها، ثم بينت الأخلاط المفاهيمية التي تفضي إليها الثنائية وكيف يكون بمقدور السلوكي أن يحررنا منها.

كواين: هذا تخليص جيد، باستثناء أنني لا أزعم أن الوجود يقتصر على الأشياء الفيزيائية، فأنا أعتقد في وجود أشياء مجردة.

ماجي: لكن هذه الأشياء المجردة ليست ذهنية. من المهم عقد هذا التمييز، أليس كذلك؟

كواين: بلى، إنها ليست ذهنية.

ماجي: بكلمات أخرى فإنك لا تعتقد في وجود العقول بشكل منفصل عن الأشياء الفيزيائية، لكنك تعتقد في وجود كينونات مجردة غير ذهنية.

كواين: نعم، أعداد منها.

ماجي: تحتاج إلى تبيان ذلك؛ إذا كنت مادياً، فكيف تبرر اعتقادك في وجود كينونات مجردة؟

كواين: يكمن التبرير في الإسهام غير المباشر الذي تقوم به نسبة إلى العلم الطبيعي. إنها تسهم إلى حد ما في الحديث عن أنواع وفصائل الحيوانات، فهذه عبارة عن فئات. لكنها تسهم أيضاً بطريقة أكثر تعقيداً. إننا نعرف مدى أهمية الأرقام للعلم الطبيعي، ومدى أهمية الدوال الرياضية وسائر الأشياء الرياضية المجردة، فالنسق

العلمي لا يستطيع الاستغناء عنها. لكن الرياضيين قد اثبتوا في المائة سنة الماضية أن الفئات تكفي لتحقيق كل هذه المقاصد، إذ بمقدورها أن تقوم بوظائف الأرقام والدوال والباقي. هذا هو مبرر اهتمامي بالفئات: إنها تلبي الحاجات الرياضية لنسق العالم الطبيعي. افتراض الفئات يتساوى وافتراض الجزيئات، والذرات والالكترونات والبروتونات والباقي. كل هذه أشياء - عينية ومجردة - تفترضها شبكة الفروض التي نوظفها في تفسير ملاحظاتنا للطبيعة والتنبوء بها. إنني أرى في العلم الطبيعي استمراراً للرياضة التي يستعملها، وأرى في كل ذلك استمراراً للفلسفة. إنها تتضافر مجتمعة في تشكيل رؤيتنا الشاملة للعالم.

ماجي: تقول «افتراض الفئات يتساوى وافتراض الجزيئات»، ولكن يبدو أن هناك فرقاً مهماً بين عدم قابلية الجزيئات للملاحظة وعدم قابلية الأرقام للملاحظة. الجزئيات أشياء مادية، وهي أصغر من أن ترى، لكن السبب إنما يرجع إلى قدرة الجهاز البصري البشري. لو كان هذا الجهاز أكثر قدرة لتسنى لنا رؤيتها، ولو كانت قدرتنا على اللمس أفضل لربما تسنى لنا التقاطها. في المقابل فإن الأرقام ليست مادية بأي معنى. إنها مجردة وكلية، وليس ثمة ما فيها غير التجريد.

كواين: هذا صحيح. ثمة هذا النوع من الانقطاع. على ذلك، فحتى تواصل الأشياء العادية القابلة للملاحظة من الجزيئات أكثر غموضاً مما نحسب؛ ذلك أن الجزيء أصغر من حيث المبدأ من أن يكتشف بالضوء، فهو أصغر من أية موجة ضوئية. فضلاً عن ذلك، فإن سلوك الجزيء لا يشبه سلوك الأجسام؛ إن وصفنا إياها بالأجسام وصف مجازي. إننا لا نستطيع أن نحدد ما إذا

كانت قطاعات من طرق الالكترونات قطاعات من طرق الكترون واحد أو اثنين، ولا نستطيع تحديد مواضعها، وثمة تعارض بين التفسير الموجي والتفسير الجزيئي للضوء؛ كل هذه الغرائب التي تسمى باستاتيكا بوز - اينشتين تقترح أن نموذج الأجسام يفيد في الاستقراء إلى حد بعينه. إن تطور الفروض في ضوء التجريب والدحض قد أوصلنا إلى مرحلة لم يعد فيها التواصل بيناً.

ماجي: بودي العودة إلى قولك إن تبني النهج الفيزيائي للواقع - كتبني الصياغة السلوكية للمشاكل - يحررنا من رؤية للواقع مكرسة وخاطئة على اتفاقها مع الفهم المشترك. هل لك أن تحدثنا عن أفكار هذه الرؤية الخاطئة؟

كواين: السلوكية تحررية، ويمكن اعتبارها عوضاً عن ذلك أكثر صرامة. على أية حال نجد في مفهوم المعنى مثالاً أساسياً. ثمة مفهوم سائد مفاده أن الكلمات تبّلغ المعاني. كيف نستطيع أن نعرف أن نفس الكلمات تبلغ نفس المعنى لشخصين مختلفين؟ إننا نستطيع أن نرقب كيف تتشابه ردود أفعالهما. يمكن وصف كل ذلك بألفاظ سلوكية، ولكن هل ثمة إمكان في أن تكون المعاني مختلفة؟ ما الدلالة السلوكية التي يمكن أن تعزى إلى هذا السؤال؟ ليست هناك أية دلالة. ثمة مفاهيم تتعرض للشك بنفس الطريقة، كمفهوم الترجمة. ما أن نرتاب في مفهوم المعنى حتى يصبح مفهوم الترجمة أكثر تعقيداً. لم يعد بمقدورنا القول إن الترجمة عبارة عن انتاج جملة تحمل ذات المعنى الذي تحمله الجملة التي نقوم بترجمتها. مفهوم الضرورة أيضاً يتعرض للسؤال.

ماجي: ثمة نوعان من الضرورة: الضرورة المنطقية والضرورة العلية.

كواين: نعم، بعض الحقائق التي تسمى ضرورية يقال إنها تصدق بسبب

معاني ألفاظها، وبذا يتم اضفاء العتمة على مفهوم الضرورة عبر تعريفه باللجوء إلى مفهوم المعنى. يقال أيضاً إن قوانين الطبيعة ضرورية. هذا النوع من الضرورة مدعاة للارتياب أيضاً، ليس بسبب القيود السلوكية ولكن بسبب نفس الواجس. هذا أمر ثمنّه ديڤيد هيوم منذ أكثر من قرنين. لقد حسب الناس أن لمفهوم الضرورة معنى لأن الحال «ضرورةً» متكرر ومفيد. لكنك حين تعاين الاستعمال العادي لهذا الحال فسوف تكتشف إنه لا يتعلق إطلاقاً بالتمييز بين القضايا العارضة والقضايا الضرورية. حين يضيف المرء هذه الكلمة إلى جملة ما فإنه إنما يتنبأ - في ضوء جمل من يتحدث إليه - أن هذا الشخص سوف يعتبر جملته صادقة. لكن بالمقدور تعريف كل من الضرورة والإمكان عبر الآخر؛ «ضروري» تعني «ليس من الممكن ألاّ»، والعكس بالعكس. لذا فإن اسقاط مفهوم الضرورة يفضي الى اسقاط مفهوم الإمكان. ثمة فلسفة سائدة في الكلمات الممكنة، لكن هذا الأمر غير قابل للتصور في فلسفتي.

ماجي: في ضوء ما قلت كيف يمكنك طرح تفسير لقوانين الطبيعة ولكيفية الدراية بها.

كواين: لا أرى فرقاً بينها وبين القضايا الصادقة الأُخرى التي تتعلق بالعالم. ما يسمى قوانين عادة ما تكون شاملة، لكنني لا أميزها عن الحقائق العامة. أما بخصوص نهجنا في الدراية فيمكن تلخيصه بعبارة «النهج الفرض - استنباطي». بداية نطرح نظرية، مجموعة من الفروض وصلت إلينا من أسلافنا. قد نكون قمنا بتعديل فرض منها أو إضافة فرض آخر. من هذه النظرية نستنبط الملاحظات التي

نتوقعها وفق ظروف معينة يمكن مراقبتها. إذا فشل توقعنا نحاول تعديل النظرية، وإذا نجح نستمر في الاعتقاد فيها.

ماجي: لقد ارتبت في عناصر أساسية في تفكيرنا، كالضرورة العلية، الضرورة المنطقية، فكرة القانون، وفكرة المعنى. لقد بدأت الأرض تتلاشى تحت أقدامنا. ما نوع وجهة النظر التي انتهيت إليها بخصوص العالم؟

كواين: مذهبي الأنطولوجي المؤقت يشتمل على أشياء فيزيقية بالمعنى الواسع. محتوى أي قطاع زمان ـ مكاني، مهما كان مبعثراً، عبارة عن شيءفيزيقي. فضلاً عن ذلك يتضمن هذا المذهب هرماً مجرداً من الفئات المؤسسة على تلك الأشياء. غير أن الشكوك التي تساورني بخصوص المعنى والتي تفرضها السلوكية تجعلني أنكر أشياء مجردة يقبلها غيري، كالخصائص والقضايا. الصعوبة تكمن في تحديد الهوية. اعتبر تعبيرين تمت كتابتهما، محمولين، وافترض أنهما يصدقان على ذات الأشياء. قد يقر أحدهما «مثلث متساوي الأضلاع» والآخر «مثلث متساوي الزوايا»، وقد يقر أحدهما «لديه قلب» والآخر «لديه كليتان». هذان المحمولان يصدقان على نفس الأشياء، ولكن هل سوف نقول إنهما يعزوان اليهم ذات الخصائص؟ كيف نحسم هذا الأمر؟ إننا نخبر أنهما يعزوان نفس الخصائص ليس فقط إذا كانا يصدقان على نفس الأشياء، بل يتعين أيضاً أن يتماهيا في المعنى. على هذا النحو فإن الشك حول المعنى يستثير شكاً حول الخصائص. القضايا تواجه نفس الصعوبة إذ يفترض أن تعبر قضيتان عن نفس القضية فقط إذا تماهيا في المعنى. لذا فإنني أرفض القضايا كما أرفض الخصائص، لكنني أظل محتفظاً بالفئات.

ماجي: أحد الأسباب التي تجعلني سعيداً بهذا الحوار كونه يكاد يتجنب الحديث عن اللغة وعن استعمال الألفاظ. إنني أقول ذلك لأن كثيراً من الناس العاديين الذين يولعون بالفلسفة ينفرون منها حين يكتشفون أن الفلسفة الحديثة لا تفعل شيئاً سوى الحديث عن الألفاظ وتحليل الجمل، في حين أنك لم تتحدث على هذا النحو إطلاقاً. من البين أن الإشكاليات التي تعنى بها ليست إشكاليات عن اللغة. على ذلك فإن من يطلع على كتبك أو يدرس معك في هارڤارد يكتشف أن جزءاً كبيراً من نهجك في تناول الإشكاليات الفلسفية إنما يعول على تحليل المفاهيم والاهتمام بالفاظ وتحليل الجمل وما شابه ذلك. لماذا قمت ـ كما قام غيرك من الفلاسفة المعاصرين ـ بتبني هذا النهج اللغوي في تناول إشكاليات ليست لغوية؟

كواين: يرجع أحد الأسباب إلى استراتيجية أسميها بالصعود الدلالي. عادة ما تتحدى القضايا الفلسفية البنية الاساسية في نسقنا عن العالم. عندما يحدث ذلك يصعب علينا عزل أنفسنا عن هذا النسق كيما نرى العالم من منظور خصومنا؛ فالبنية الأساسية متجذرة في طريقة تفكيرنا، ولذا فإن الجدل يكون عرضة للمصادرة على المطلوب بحيث يكرر كل جانب مبادئه الأساسية بشكل متصلب رغم أنها ذات المبادئ التي استثارت الجدل. على ذلك بمقدورنا الصعود فوق هذا المأزق عبر الحديث عن نظرياتنا كأنساق من الجمل؛ أي بالحديث عن الجمل عوضاً عن الاكتفاء بالجزم بها. نستطيع المقارنة بين الأنساق المتنافسة من الجمل وفق معيار البساطة البنيوية، نستطيع معاينتها بحثاً عن المتكافئات المستترة عبر البحث في إمكان رد بعضها إلى البعض الآخر. بهذه

الطريقة قد نعثر على أرضية مشتركة للربط بين القضايا المستثارة عوضاً عن المصادرة على المطلوب. هذا هو أحد الأسباب التي تستدعي حديث الفلاسفة عن الكلمات، ولكن ثمة أسباب أخرى. إن الفهم المتعمق لنسق مناهجنا، لنسقنا عن العالم، يتطلب البحث في كيفية اكتسابه وتعلمه وفي الكيفية التي طوره بها الجنس البشري. إن المرء يكتسب النسق أساساً عبر عملية تعلم اللغة نفسها، وتطور نسقنا المفاهيمي عبر العصور محدد من قبل تطور اللغة. لدى الفيلسوف إذن مبرر وجيه للإنشغال باللغة.

ماجي: إننا نقترب من نهاية هذا الحوار؛ فهل لي أن أسألك أن تقول شيئاً - ربما في ضوء ما ذكرت - بخصوص ما تقوم به الآن؟

كواين: في السنوات التي عقبت صدور كتابي «جذور الإشارة» اقتصرت على كتابة مقالات قصيرة استهدفت توضيح أو الدفاع عن أو تحسين فلسفتي في مختلف المواضع. ولكن دعني أكتف بالإشارة إلى ثلاثة قطاعات بودي أن ينجز فيها تقدماً حقيقياً من قبلي أو من قبل غيري. الأول هو علوم الدلالة أو نظرية المعنى. طالما أنه لم يعد بمقدورنا الرضى عن مفهوم المعنى غير النقدي، نحتاج إلى استحداث نظريات في الترجمة وفي علم القواميس تلتزم بمعايير سلوكية. يبدو أن هذا عمل يمكن أن يقوم بها علماء اللغة، وهذا صحيح إلى حد كبير. على ذلك فإنه مشحون بالقضايا والشكوك الفلسفية، وعلى أية حال فإنني لا أعقد تمييزاً حاسماً بين الفلسفة وسائر العلوم. القطاع الثاني يتعلق بنظرية المواقف التي يتم الإفصاح عنها عبر جمل تتضمن جملاً فرعية من قبل (س) يعتقد أن (ص) أو يأمل أو يخاف أو يتنبأ بـ (ص)؛ إن هذه البنى تشتمل على صعوبات منطقية. أيضاً هناك المشاكل المتعلقة بالمعايير

السلوكية، إذ بودي أن أرى أداة مفهومية من النوع المنطقي والسلوكي الواضح نستطيع عبرها صياغة المعلومات السيكولوجية التي يتم تبليغها بعبارات المواقف القضوية، وذلك بغية تحقيق مقاصد علمية.

القطاع الأول يقع في تخوم علوم اللغة، والثاني في تخوم علم النفس، أما الثالث فيقع في تخوم علوم الرياضة. إن ما يسوغ الرياضيات البحتة، بما تشتمل عليه من كائنات مجردة، هو الدور الذي نستطيع الاستغناء عنه والذي تقوم به في مساعدة العلم الطبيعي. بودي أن أرى هذه الأداة توظّف في تبيان أضعف وأكبر فئة من الفروض طبيعية ومع ذلك تظل قادرة على طرح أساس ملائم للتطبيق العلمي. إن الأمل يحدونا في أن تحدث هذه الأداة أثرها في حل إشكاليات نظرية الفئات. لا ريب أن بعضاً ممن تابعوا حوارنا لديهم ألفة مع هذه الإشكاليات تحت اسم «مفارقة رسل»، لكن بعضاً آخر منهم قد تعوزه هذه الألفة، ولذا قد يتعين علينا التوقف هنا.

* * *

10) فلسـفة اللغـة:

حـوار مـع جون سيـرل

تقديم

قال برتراندرسل مرة إنه حتى العقد الثاني من هذا القرن (حين كان في الاربعينات من عمره وأكمل عملياً أعماله الفلسفية التي أشتهر بها) حسب أن اللغة شفافة، وسط يمكن استعماله دون اهتمام به. يصدق هذا تقريباً على فلاسفة وكتاب آخرين من مختلف الأنواع: روائيين وشعراء وكتاب المسرحيات وما في قبيلهم. لم يقدر للوعي الذاتي باستعمال اللغة ـ الذي نسلم به الآن ـ أن يصبح علامة فكرية فارقة إلا في هذا القرن. إن هذا الوعي لا يشتمل فحسب على انشغال سطحي بالكلمات بل يشتمل أيضاً على معتقدات عن أمور أساسية. فعلى سبيل المثال لقد أصبح من السائد أن يعتقد أن القدرة على التفكير المجرد التي مكنتنا اللغة منها هي المسؤول الأول عن التمكين من مفهمة والكفاح مع جوانب الحياة غير الملحوظة ومن ثم إقامة علاقة بيننا وبين العالم. كثير يجدون في هذا ما يميز البشر عن الحيوانات. لهذه الأسباب يعتقد كثيرون اننا نكون ما نكون عبر اكتساب اللغة. إذ صح أي من ذلك فإن اللغة تعد أساسية للبشرية ولفرديتنا بطريقة لم نتخيلها إلا في الآونة الأخيرة، وهذا هو مبرر انشغال الفلاسفة بها. جون سيرل هو أحد فلاسفة اللغة الامريكيين الذين ذاع صيتهم على جانبي المحيط الأطلنطي. لقد درس الفلسفة في اكسفورد حيث وصل هناك في مطلع الخمسينات، ودرّس فيها بضعة سنين قبل أن يعود إلى الولايات المتحدة. كتابه «أفعال الكلام»

الذي نشر عام 1969 كتاب من الطراز الأول. حالياً سيرل هو أحد أساتذة الفلسفة في جامعة كاليفورنيا ببركلي.

الـحـــوار:

ماجي: ثمة أمر يتعين أن يكون واضحاً منذ البداية؛ لقد كنت أتحدث عن فلسفة اللغة «ولكن هناك تعبير آخر «الفلسفة اللغوية» - أو «التحليل اللغوي» -. هذا تعبير شائع لكنه يعني شيئاً مختلفاً. قد ينجم خلط هنا ما لم نقم بعقد تمييز بينهما. هل لي أن أبدأ بطلب ايضاح الفرق بينهما؟

سيرل: يمكن عقد التمييز ببساطة. «الفلسفة اللغوية» أو «التحليل اللغوي» مسميات لتقنيات أو مناهج توظف في حل إشكاليات فلسفية. «فلسفة اللغة» ليست مسمى لتقنية بل مسمى لموضوع، لفرع من فروع الفلسفة. سوف أضرب لك مثالين. الفيلسوف اللغوي يعتقد أنه بالمقدور حل بعض الاشكاليات الفلسفية التقليدية - كاشكاليات اللاأدرية - عبر فحص منطق التعبيرات العادية التي نستخدمها - في حالة اللاأدرية - في نقاش الشك، اليقين، المعرفة،... الخ. إنه يعتقد أنه بالمقدور تحليل الاستعمال العادي للألفاظ سبيلاً لايضاح واقع المفاهيم التي تشير إليها. في المقابل فإن فلسفة اللغة فرع من الفلسفة؛ إنها تعنى بعلاقة الكلمات بالواقع وبطبيعة المعنى والصدق والإشارة والضرورة المنطقية والفعل الكلامي. هذه إشكاليات نمطية في فلسفة اللغة.

ماجي: يعتبر فلاسفة اللغة - من أمثالك - أن اللغة أساسية للحياة والفكر البشري. لقد حاولت في مقدمتي تفسير ذلك وبودي أن أستمع إلى تفسيرك.

سيرل: أعتقد بداية أن دراسة اللغة تعد مركزية نسبة إلى الفلسفة. الفلسفة ـ بمعنى هام ـ بحث مفهومي. وبغض النظر عن الفلسفة أعتقد أن اللغة حاسمة لبعض من الاعتبارات التي أتيتَ على ذكرها؛ إنها حاسمة لفهم الكائنات البشرية والحياة البشرية بطريقة قبل ـ نظرية تنحو صوب اعتبار الكلمات شفافة ـ على حد تعبير رسل ـ وأنه بالمقدور تطبيقها على الواقع؛ إننا نقتصر على تسمية خبراتنا وعلاقاتنا الاجتماعية والأشياء التي نصادفها. ولكن عندما نشرع في تقصي علاقات اللغة بالعالم، نكتشف أن هذه الشكول من الخبرات وتلك الشكول من العلاقات الاجتماعية التي يختص بها البشر تعد في غياب اللغة مستحيلة؛ إن اللغة هي التي تميزنا أكثر من أي شيء آخر عن الحيوانات. قد يبدو أننا نحصل على خبراتنا بشكل مستقل عن اللغة، لكن ڤتنجشتين يضرب لنا المثل البسيط الثاني ليوضح لنا توقف الخبرة على اللغة. إنه يرسم مثلثاً ويقول: «اعتبر هذا رأسه واعتبر تلك قاعدته». بعد ذلك يقول: «اعتبر ذلك رأسه وهذه قاعدته»، وسوف تكتشف ان لديك خبرتين مختلفتين. إن المرء يعي مباشرة خبرتين مختلفتين رغم عدم وجود اختلاف في الظروف البصرية. ولكن بدون الدراية بشيء من لغة الهندسة لا يتسنى الحصول على هاتين الخبرتين. هذه خبرات لا يتسنى لكلبي الحصول عليها، لا لعوزه الجهاز البصري ولكن لعوزه الجهاز المفهومي. الكلمات جزء من الخبرة البصرية. قد تبدو هذه حالة تافهة ولكن بالمقدور ضرب أمثلة أكثر جدية. لاروتش فوكولد يقول في موضع ما: أن قليلاً من البشر سوف يقعون في الغرام لو لم يقرأوا عنه. اعتقد أن ثمة حقيقة عميقة تكمن خلف هذه

الملاحظة. فالاستحواذ على مقولات لفظية «كالحب» و«الكراهية» تساعد في تشكيل الخبرات التي تسمى بها؛ المفاهيم جزء من الخبرة، وفي حالات كثيرة يستحيل الحصول على الخبرة في غياب المفردات المناسبة.

ماجي: تقول إذن أن العالم لا يتكون من كثير من الكينونات التي نقوم بتسميتها؛ فأشياء الخبرة لا توجد بشكل منفصل عن مفاهيمنا. على هذا النحو تشارك الكلمات في تشكيل بنية خبرتنا. قد يفاجأ البعض بأن هذا الأمر يصدق على معظم الأشياء اليومية. فعلى سبيل المثال، ها أنا أمسك كوب الماء هذا مباشرة أمام وجهي وأنظر اليه مباشرة عن بعد بضع بوصات. لدي إذن خبرة رؤية كوب ماء. لكن الحصول على معطيات بصرية لا يكفي لحصولي على هذه الخبرة؛ إنني أحتاج فضلاً عن ذلك إلى مفهوم «الكوب» ومفهوم «الماء»، كما أحتاج لأن أكون قادراً على تحديد هوية مختلف العناصر ضمن المعطيات البصرية المعقدة على اعتبار كونها تنتمي لتلك المفاهيم. هكذا يتضح أنه ليس بمقدوري الحصول حتى على خبرة رؤية كوب من الماء دون أجهزة لغوية؛ ولذا فإن اللغة تساعد في خلق المقولات التي نختبر العالم عبرها.

سيرل: هذا هو مفاد الفكرة التي أطرحها، ولكن من المهم أن تفهم بدقة. إنني لا أقول إن اللغة تخلق الواقع، فمذهبي أبعد ما يكون عن ذلك. إنني أقول إن ما يعد واقعاً ـ ما يعد كوب ماء أو كتاباً أو منضدة، ما يعد نفس كوب الماء أو كتاباً مختلفاً أو منضدتين ـ يتوقف على المقولات التي نفرضها على العالم. فضلاً عن ذلك، فإننا حين نختبر العالم إنما نختبره عبر المقولات اللغوية التي تساعد في تشكيل الخبرات نفسها. إن العالم لا يأتي إلينا مجزءاً إلى

أشياء وخبرات؛ فما يعد شيئاً دالة لنسقنا في التمثيل، وكيفية أدراكنا للعالم في خبراتنا تتأثر بذلك النسق. من الخطأ أن نفترض أن تطبيق اللغة على العالم يعني تسمية الأشياء المحددة ذاتياً. وفق مذهبي، ينقسم العالم بالطريقة التي نقسمه بها، وطريقتنا في التقسيم هي اللغة. إن مفهومنا للواقع رهن بمقولاتنا اللغوية.

ماجي: والأمر المهم الذي يستلزمه هذا المذهب هو أن البحث في اللغة بحث في بنية الخبرة. إننا في حقيقة الأمر نبحث في سبل تنظيم العالم المختلفة ومن ثم في سبل العيش والوجود المختلفة.

سيرل: هذه نغمة سائدة في أعمال ڤتنجشتين المتأخرة، كون اللغة شكلاً من شكول الحياة. في أعماله المبكرة رام البرهنة على مفهوم انعزالي للغة؛ فالجمل توظف في التصوير بشكل مستقل عن الحقائق الموجودة في العالم. أما في أعماله المتأخرة فقد نادى بوجوب اعتبار اللغات متخللة في حيواتنا وأنشطتنا في كل جوانبها. الكلمات أشبه ما تكون بالأدوات أو التروس التي يتم تعشيقها مع سائر سلوكياتنا.

ماجي: أشرتُ أيضاً في تقديمي إلى كون الوعي الذاتي باستعمال اللغة علامة فارقة في هذا القرن، وهذا يسري أيضاً على الفنون. لقد كتب كثير من الشعر في هذا القرن عن صعوبة كتابة القصائد، ولدينا أفلام عن صناعة الأفلام، وكذا الشأن بالنسبة للمسرحيات. وبطريقة مماثلة عرض الرسم تقنياته وكذا فعلت الموسيقى. باختصار أصبح الفن موضوعاً لذاته، وأصبح الوسط الفني موضع اهتمام لنفسه. ثمة تناظر بين هذا وما حدث لدور اللغة في الفلسفة، فهل تعتقد أن هناك ارتباطاً بين هذه التطورات أم أنك تعتقد أن التناظر عارض؟

سيرل: لا ريب أن ما حدث لم يكن محض مصادفة. ثمة سمات أساسية يتسم بها القرن العشرين جعلت اللغة تبدو مصدراً لكثير من المشاكل. إن الفلاسفة لم يكتشفوا اللغة فجأة في هذا القرن، فثمة كثير من الحديث عن اللغة نجده عند لوك الذي كتب كتاباً كاملاً عنها، وثمة نظرية في اللغة عند هيوم، وعند أفلاطون في النيوتيتوس. لذا فإن الاكتشاف ليس معاصراً. على ذلك وكما قلتَ فقد أصبحت اللغة في الحياة الثقافية بوجه عام تشكل معضلة. لم تعد تبدو شفافة كما اعتقد رسل، إذ ليس بمقدورنا أن نرى العالم عبرها بوضوح تام. اللغة نفسها مشكلة، واعتقد أن الخسارة الهائلة في الثقة الثقافية في النفس مسؤولة جزئياً عن ذلك، وكذا شأن فقد الإيمان في العقلانية. حدث هذا في نهاية القرن التاسع عشر. قد لا نستطيع تحديد تاريخ بدء الحداثة، لكن الوعي الذاتي المكثف بوسط التعبير جزء أساسي في حداثة الفن. وبالطبع فإن الوعي بتعقيد وإشكاليات اللغة في الفلسفة لم يكن عارضاً. قارن فلسفة اللغة عند مل بفلسفة اللغة عند ڤتنجشتين المتأخر وسوف تكتشف القفزة التي حدثت.

ماجي: على ذلك، ما العوامل التي أسهمت عبر تاريخ الفلسفة في تكثيف الوعي باللغة حتى بلغ أوجه في هذا القرن؟

سيرل: هذا موضوع جد معقد؛ سوف أختار تيارين أساسيين. أولاً، هناك تطور تاريخي طويل؛ لقد سأل ديكارت منذ أكثر من ثلاثة قرون سؤالاً أساسياً في الفلسفة: ما المعرفة؟ كيف تكون المعرفة ممكنة؟ إذا حلمتَ هذا السؤال محمل الجد ـ كما فعلنا في الفلسفة بعد ديكارت ـ فإنه سوف يفضي بك إلى سؤال أكثر

أساسية: كيف يمثل العقل العالم؟ على هذا النحو أصبح للسؤال عن المعنى أولية على السؤال عن المعرفة.

ثانياً: ثمة تطورات تاريخية أكثر حداثة قادت مباشرة إلى جعل فلسفة اللغة قطب الرحى في الفلسفة. فلسفة اللغة المعاصرة بدأت حقيقة بأعمال الفيلسوف والرياضي الألماني جوتلوب فريجه في نهاية القرن الماضي، ورسل في مطلع هذا القرن. لقد بحثا في أسس الرياضة وفي طبيعة المعرفة الرياضية.

ولكي يتسنى لهم طرح رؤية في المعرفة الرياضية توجب عليهم البحث في طبيعة المنطق وطبيعة التمثيل اللغوي. وبالرغم أن هذا لا يعد اليوم صحيحاً، فإنه في البداية كانت فلسفة اللغة المعاصرة فرعاً من فلسفة الرياضيات.

ماجي: ما علاقة المعرفة الرياضية - المجردة والمعبر عنها برموز جبرية - بجمل الحياة اليومية التي يعنى الفلاسفة بتحليلها؟

سيرل: ثمة علاقات متعددة، إحداها تتعلق بالسؤال عن طبيعة الحقائق الرياضية. لقد ذهب فريجه ورسل إلى أن الرياضيات امتداد للمنطق، وأن الجمل الرياضية صادقة بالتعريف. لتطوير هذا المذهب احتاجا إلى نظرية في الصدق ونظرية في المنطق، وبذا اقتحما فلسفة اللغة.

ماجي: بكلمات أخرى، تطور البحث في «الصدق» إلى بحث في «المعنى» ومن ثم إلى تحليل الجمل.

سيرل: هذا ما حدث تاريخياً؛ لقد أفضت إشكاليات طبيعة الحقائق الرياضية إلى مشاكل الحق والمعنى الأكثر شمولية، بحيث أفضى السؤال عن طبيعة الحقائق الرياضية بفريجه إلى نظرياته في فلسفة

اللغة. لكنك ما أن تصل إلى هذه النظريات حتى تكتشف أن لطبيعة المعنى أسبقية على طبيعة المعرفة.

ماجي: على اعتبار أن فلسفة اللغة في هذا القرن قد تطورت من أعمال أنجزت في مجال الرياضة ـ عبر فريجه ورسل ثم ڤتنجشتين ـ هل تعتقد أن هناك خطأً واحد سار فيه ذلك التطور منذ ذلك الحين حتى الآن؟

سيرل: كلا! سأكون بالغت في التبسيط لو قلت أن التطور حدث من الفلسفة إلى الرياضيات. هذا مجرد خيط في شبكة معقدة. كانت هناك أيضاً نظريات في اللغة أصبحت مواضيع لفلسفة اللغة وساهمت في تشكيل مسار الفلسفة. منذ هيوم وكانت عقد الفلاسفة تمييزين حاسمين بخصوص اللغة. الأول هو التمييز بين القضايا التي تصدق بالتعريف أو بالمعنى (القضايا التحليلية)، والقضايا التي تصدق بالواقع (القضايا التركيبية). النوع الأول هو قضايا المنطق والرياضة والتحصيلات الحاصلة البسيطة من قبيل «كل العزاب غير متزوجين»، والثاني هو قضايا العلم والحياة اليومية التي تصدق إن صدقت بحقائق امبيريقية.

يتعلق بهذا التمييز تمييز لغوي أساسي آخر. لقد اعتقد كثير من الفلاسفة ـ وما زال بعض منهم يعتقد ـ أن ثمة هوة منطقية تفصل بين السياق الواقعي أو الوصفي (الذي يشتمل على قضايا تحليلية وتركيبية) والسياق المعياري أو القيمي (كالذي نجده في علمي الأخلاق والجمال). حين نقول إنه من الخطأ أن تسرق، أو إن شكسبير شاعر أفضل من دون، فإننا لا نقر أمراً صادقاً ولا باطلاً، بل نعبر عن مشاعرنا وعواطفنا. والواقع أن بعض الفلاسفة، كالوضعيين

المنطقيين، قد سموا هذا السياق بالسياق «العاطفي» كي يقابل السياق الواقعي أو «المعرفي».

لاحظ أن هذين التمييزين يعبران في الواقع عن نظريات في فلسفة اللغة. إذا حملتهما محمل الجد فسوف يقومان بتشكيل مجموع رؤيتك للفلسفة. تاريخياً أسهما في تحديد طبيعة الفلسفة لأكثر من جيل، ولأن هدف الفيلسوف هو تقرير الحق، يتعين عليه عدم الخوض في المنطوقات القيمية. ليس من واجبه كفيلسوف أن يخبر الناس عما ينبغي عليهم القيام به، لأن حديثه سوف يكون قيمياً ومن ثم لا يعد صادقاً ولا باطلاً. ولأن هدف الفيلسوف لا يتعين في اكتشاف الحقائق الامبيريقية العارضة، فهو لا يرتدي معطفاً أبيض ويذهب إلى المعمل، فإنه لن يقوم بإصدار أية أحكام امبيريقية. إن مهمته تختلف جذرياً عن مهمة المصلح الأخلاقي ومهمة العالم. إنها تكمن - وفق ذينك التمييزين - في اكتشاف الحقائق التحليلية التي تبين العلاقات المنطقية القائمة بين المفاهيم. إن الفلسفة أساساً تحليل مفاهيمي. على هذه الشاكلة تفضي نظرية في فلسفة اللغة مباشرة إلى نظرية شاملة في الفلسفة.

في العقدين الأخيرين تم انتقاد هذين التمييزين، وافترض أنك لن تجد الآن كثيراً من الفلاسفة يقبلون المذهب الصارم والساذج الذي قمت بوصفه لتوي. على ذلك بقيت فكرة الفلسفة كمشروع مفاهيمي قبلي. إن كون اللغة أعقد مما يعتقد أنصار ذلك المذهب جعلت دراسة اللغة أكثر فتنة عند أولئك الفلاسفة. هكذا ظلت فلسفة اللغة قطب الرحى رغم التحديات التي وجهت إلى التمييز بين التحليلي والتركيبي والتمييز بين الوصفي والقيمي.

ماجي: قد تسهل رؤية لماذا تنشأ المشاكل عند انهيار الفصل الحاسم بين الحقائق والقيم، وبين القضايا التي تصدق بالتعريف والقضايا التي تصدق بسبب أوضاع العالم؛ لكنه من العسير رؤية لماذا ينشأ عن ذلك الانهيار اهتمامات جديدة باللغة؟

سيرل: الواقع أن الاعتقاد في ذينك التمييزين لم يستثر اهتماماً جديداً باللغة ، فالاهتمام بها واجس سبق أن استحوذ على الفلاسفة. غير أن هذين التمييزين قد عملا على جعل الفلسفة نشاطاً يدرس اللغة، في حين أن رفضها قد عمل على تعميق ذلك الاهتمام. ذلك أن عجزهما عن فهم تعقيدات اللغة أفضى إلى البحث في مختلف شكول وتنويعات استعمال اللغة وفي البنى اللغوية التي لم تحظ باهتمام كاف.

ماجي: هل يعنى فلاسفة اللغة في الوقت الراهن بهذا الأمر؟

سيرل: نعم.

ماجي: لم تكن إذن تتحدث عن الماضي.

سيرل: كلا.

ماجي: ولكن كيف وصلنا من رسل في مطلع القرن إلى المرحلة الراهنة؟

سيرل: دعني أعد إلى سؤال طرحته منذ قليل عن سبل التطور الذي حدث. أعتقد أننا نستطيع تحديد مسارات متعددة لهذا التطور، والغريب أن ڤتنجشتين قد قام بدور حاسم في اكثر من واحد منها. ثمة مسار للتطور يبدأ من ڤتنجشتين المبكر ويمر بالوضعيين المنطقيين من أمثال رادولف كارناب ـ وربما رسل ـ ويستمر حتى الآن عبر أعمال كواين وديڤدسون. الاهتمام هنا منصب على العلاقة بين المعنى والصدق، والسؤال الأساسي إنما يستفسر عن

أشراط صدق المنطوق. وبطبيعة الحال فإن هذا التطور يرتبط بفلسفة العلوم. ثمة مسار آخر يتخذه ڤتنجشتين المتأخر وأوستن وقرايس وأنا، وهو أكثر انشغالاً باستعمالات اللغة بوصفها جزءاً من السلوك البشري. السؤال المركزي هنا يستفسر عن علاقة المعنى بالاستعمال وبمقاصد المتكلم، عوضاً عن علاقته بأشراط الصدق. لكن هذين المسارين يتداخلان ويتفاعلان وفق مختلف السبل. هناك مسار ثالث برز في السنوات الأخيرة يتعين في علم اللغويات. تشومسكي هو أبرز علماء اللغة المتأثرين باللغة. والواقع أن تفاعل هذا العلم مع الفلسفة لم يحدث إلا منذ عام 1957.

ماجي: أشرت إلى عدة نقاط مهمة يحسن بنا عزلها قبل المضي قدماً. عندما تستعمل اللغة نجد أن هناك طرفين يسهمان في هذه العملية: الذات والموضوع. ثمة علاقة بين اللغة والمتكلم، وأخرى بين اللغة وما يتحدث عنه المتكلم. في العلاقة الأولى يتعين اعتبار مقاصد المتكلم: لماذا نطق بما نطق؟ ما الذي كان يقوم به حين فعل ذلك؟ في الثانية يتعين اعتبار علاقة اللغة بالعالم. كل مجال من هذين المجالين كاد يصبح موضوعاً منعزلاً؛ انهما يكونان الفرعين الأساسيين في فلسفة اللغة، ولكل واحد منهما تاريخه. في الفرع الأول نجد فلاسفة اهتموا بدراسة السلوك اللغوي من قبيل ڤتنجشتين المتأخر، أوستن، رايل، قرايس وستراوسن. أما في الفرع الثاني الذي يعنى بدراسة علاقة اللغة بالعالم فنجد رسل، ڤتنجشتين المبكر، كارناب، كواين وديڤدسون. في فرع ثالث نجد تشومسكي وعلماء اللغة المحدثين. هل لك أن توضح هذا التخطيط العام بالحديث عن كل مسار على حدة؟ دعنا نبدأ بالمدرسة التي عنيت بعلاقة اللغة والعالم.

سيرل: سوف أقوم بذلك بقول شيء عن الشخصيات البارزة. لقد شكلت أطروحة ڤتنجشتين عهداً بأسره. وفق مذهبه تقوم الجمل بتمثيل الحقائق بالطريقة التي تحدث في التمثيل التصويري. هذا لا يعني أن الجمل تشبه الحقائق التي تمثلها بل يعني أن أسماء الجمل ـ حين تحلل الجمل بشكل كامل ـ تطابق أشياء الواقع التي تمثلها كما تطابق عناصر الصور المشاهد التي تصورها. فضلاً عن ذلك، فإن ترتيب الأسماء طريقة عرفية لتمثيل ترتيب الأشياء. هذا يعني أن الجملة صورة عرفية متكاملة. غير أن ڤتجشتين ينكر في أعماله المتأخرة هذا المذهب في المعنى، وإن ظلت أطروحته تحدث أثرها المعمق في الحركة الوضعية برمتها. كانت ڤينا مركز هذه الحركة بين الحربين. وقد اهتم أعضاؤها ـ بسبب سوء فهمهم لڤتجشتين ـ بمفهوم التحقق، إي بكيفية معرفة أشراط صدق وبطلان القضايا، بوصفه سبيلاً أساسية لفهم مفهوم المعنى. في شعار أسموه «بمبدأ التحقق» زعم الوضعيون أن معنى القضية هو ذات نهج التحقق من مصداقيتها؛ أن تعرف معنى القضية هو أن تعرف ما يتطلبه البحث فيما إذا كانت صادقة أو باطلة. أيضاً قبل الوضعيون التمييزين اللذين ذكرتهما منذ قليل. القضايا الأصيلة التي تستحوذ عندهم على معنى إما تحليلية أو تركيبية؛ أما قضايا الأخلاق فتستحوذ على معنى من الدرجة الثانية، معنى عاطفي، كونها لا تقبل التحقق المنطقي ولا تقبل التحقق الامبيريقي، بل تعبر عن المشاعر والعواطف. الشخصية البارزة في هذا المقام هي شخصية كارناب الذي ربما كان الشخصية القيادية في تاريخ الوضعية. حقاً إن وجهات نظره قد تغيرت كثيراً، بيد أن صيته إنما يرجع إلى اسهاماته في الحركة الوضعية.

إذا واصلنا المسير إلى فلاسفة ما بعد الوضعية ـ ضمن التراث المتأثر بها ـ فسوف نجد كواين. يبدو ان فلسفة كواين نتاج لسلسلة الحوارات التي دارت بينه وبين كارناب، ولقد اشتهر خصوصاً بنقده اللاذع للتمييز بين التحليلي والتركيبي. لقد أنكر إمكان عقد تمييز حاسم بين القضايا التي تصدق بسبب معانيها والقضايا التي تصدق بسبب حقائق العالم. عوضاً عن ذلك طرح فكرة مفادها أنه يتعين علينا ألاّ نعتبر الجمل بشكل منعزل بل ضمن أنساق معتقدية أو نظرية، وهذه فكرة كانت أفضت إلى أعمال أكثر نضجاً ـ منذ عام 1960 تقريباً ـ تركزت في شجب مفهوم المعنى التقليدي. لقد تبنى كواين مفهوماً سلوكياً في اللغة، فهو يعتبر البشر كائنات تُقذف بوابل من المثيرات اللفظية وغير اللفظية، تكيفت على إنتاج استجابات لفظية لها. ليست هناك معاني تدور في الرأس خلافاً لتلك المثيرات والاستجابات. سلوكية كواين وثيقة الصلة بامبيريقيته، فهو يعتقد أن مفاهيم المعنى والقضايا التحليلية ليست على قدر كاف من الامبيريقية. على ذلك أفضت امبيريقية كواين إلى رفض ما عد في الأجيال المبكرة إحدى أثافي هذا المذهب، أعني التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، ومن هنا جاء عنوان أشهر مقالاته: «عقيدتان من عقائد الامبيريقية».

دونالد ديڤدسون هو أكثر طلبة كواين أثراً، ورغم أنه أمريكي الجنسية إلا أن التأثير الذي أحدثه في بريطانيا كان أكثر عمقاً من ذلك الذي أحدثه في موطنه الأصلي. لقد ذهب إلى أن العلاقة بين المعنى والصدق أكثر حميمية مما حسب أسلافه. العلاقة عنده تكون على النحو التالي: تتكون نظرية المعنى من

مجموعة مبادئ تمكّن - نسبة إلي أية جملة في اللغة المعنية - من اشتقاق جملة عن شروط صدقها. لهذا السبب فإن تعريف ما يشكل صدق الجملة في أية لغة يعتبر نظرية في المعنى في تلك اللغة. بكلمات أخرى ليست هناك فجوة بين نظرية الصدق ونظرية المعنى. إذا حصلنا على نظرية توضح شروط صدق الجمل حصلنا في ذات الوقت على نظرية في المعنى في اللغة التي تشتمل على تلك الجمل.

ماجي: دعنا الآن ننتقل إلى المسار الثاني الذي يعنى بمقاصد مستعمل اللغة. المفهوم المركزي هنا هو «أفعال الكلام»، وهذا هو عنوان أشهر كتبك. الفكرة هنا هي أن الجمل لا توجد بذاتها في موضع يمكن إغفاله، بل تحدثها كائنات بشرية في مواقف فعلية بغية تحقيق مقاصد بعينها. لهذا السبب لا يتسنى فهم معاني الجمل إلا عبر فهم مقاصد مستعمل اللغة الذي ينطقها.

سيرل: هذا التراث لا يرفض السؤال الذي يستفسر عن علاقة اللغة بالعالم، لكنه يضعه في سياق أشمل. إنه يطرحه في السياق التالي: ما طبيعة السياق اللغوي؟ ويجاب عنه عبر تفسير الكيفية التي تقيم وفقها مقاصد وسلوكيات المتكلم علاقة بين اللغة والعالم. هكذا يتم استيعاب السؤال الأساسي في فلسفة اللغة - الذي يستفسر عن تلك العلاقة - في سؤال أشمل: ما الذي يجعل الكائنات البشرية قادرة على أحداث هذه الضوضاء التي ينجم عنها نتائج باهرة؟ بالنسبة لي السؤال الأساسي هنا هو: كيف نحصل من الضوضاء التي تحدثها شفاهنا، ومن العلامات التي نرسمها على الورق، على كل هذه الخصائص الدلالية التي نعزوها إليها؟ من منظور فيزيائي لا قيمة للأصوات التي نحدثها،

لكنها تستحوذ على مغزى في المستوى الدلالي. يقول الناس إنني أطلقت حكماً، أو سألت سؤالاً، أو أصدرت أمراً، وإن ما أقوله صادق أو باطل، مثير أو يبعث على الضجر. إننا إذن نعزو كل هذه الخصائص للأصوات والعلامات، في حين أن هذه الخصائص لا تقيم علاقة بين الأصوات والعلامات من جهة والعالم من جهة أخرى.

الفكرة الأساسية في المسار الثاني هي أن طريقة تعلق اللغة بالعالم تتوقف على البشر، والمفهوم المركزي هنا هو أفعال الكلام. حين يتصل الواحد منا بأغياره ـ عبر الكلام أو الكتابة ـ يقوم بأفعال، كإصدار الأحكام أو طرح الأسئلة أو الأوامر أو الاعتذرات؛ إنه يشكر أو يهنئ أو يفسر. يزعم أوستن أن هناك ألف فعل في الانجليزية تقوم بتسمية هذه السلوكيات. بالنسبة لي شخصياً أروع مشاكل فلسفة اللغة هي تلك التي تعنى بطبيعة وبنى أفعال الكلام من وجهة نظر منطقية. إن هذه الأفعال هي وحدات المعنى والاتصال البشري الأساسية، والبحث فيها يتطرق إلى مجالات أخرى، كطبيعة السياق التخيلي،والتمييز بين السياقات الحقيقية والسياقات المجازية.

هذا إذن هو بديل علم الدلالة الصورية الذي ذكرتُه آنفاً. من المهم أن نوكد دور ڤتنجشتين المتأخر في تطور هذا المسار، فمهمة دراسة الاستعمال الفعلي للغة بدأت بأعماله المتأخرة. لكن ذلك لا يعني أنه يصدّق على كل ما قلت.حقاً إنه أعطى هذا التراث زخماً، بتوكيده دراسة اللغة كشكل من شكول السلوك البشري وشكل من شكول الحياة، لكنه أحجم عن طرح نظريات شمولية بخصوص اللغة. لقد اعتقد أنه محتم على أي تنظير

فلسفي شامل في اللغة أن يفضي إلى تشويه وحيدة عن جادة الصواب، ورغم أنني تأثرت به كثيراً، إلا أنني أعتقد أنه سوف يرفض الجانب التنظيري من أعمالي وأعمال أوستن في فلسفة اللغة.

ماجي: لقد كنت أحد تلامذة أوستن، أليس كذلك؟

سيرل: هذا صحيح.

ماجي: هل كان أوستن هو الذي استحدث تعبير «أفعال الكلام»؟

سيرل: استعمل بعض علماء اللغة البنيويين ـ من أمثال بلوم فيلد ـ هذا التعبير في الثلاثينيات، أما معناه المعاصر فيعزى إلى أوستن، والواقع أنه قد وصل إليه بطريقة مثيرة. قبل أوستن شُغل فلاسفة اللغة أساساً بالمنطوقات الصادقة والباطلة، وكان معيار التحقق قد سيطر عليهم تماماً. هكذا عني كثير منهم بما إذا كانت القضايا التي لا تقبل التحقق تستحوذ على معنى، وهذا ما أنكره الوضعيون. في المقابل لاحظ أوستن أن أنواعاً مختلفة من المنطوقات التقريرية لا تزعم أن تكون صادقة ولا باطلة. لقد ضرب كمثال قول القسيس للعريس «هل تقبل هذه المرأة زوجة وفية لك؟» ورده الايجابي. إن هذا الرد لا يقوم بوصف علمية الزواج بل ينغمس فيها. إن منطوقه ليس وصفاً ـ صادقاً أو باطلاً ـ لأي شيء، بل إنه بالقيام به إنما يقوم بأداء فعل يعد جزءاً من ممارسة علمية الزواج. ثمة مجموعة أخرى من المنطوقات التي لا تعد أقوالاً قدر ما تعد أفعالاً، كما يحدث حين نقول «أعد»، «أراهن»، «أعتذر»، «أشكر»، «أهنئ». إننا هنا نؤدي أفعالاً والكلمات الفعلية في اللغة هي التي تقوم بتسمية هذه الأفعال. إنها وفق تعبير أوستن «منطوقات أدائية» في مقابل «المنطوقات القولية» من قبيل المنطوقات الوصفية

التي إما أن تكون صادقة أو باطلة. عقب ذلك طرأ تعديل على نظريته. لقد اكتشف أنه لا يستطيع عقد تمييز حاسم بين هذين النوعين من المنطوقات. يفترض أن المنطوقات القولية أقوال، والمنطوقات الأدائية أفعال، لكنه حين بحث في تفاصيل هذا التمييز وجد أن الوصف فعل شأنه شأن الوعد والشكر. لم تعد الاداءات حالة خاصة بل أصبحت حالة عامة، وهكذا انتهى إلى نظرية عامة مفادها أن كل منطوق يقوم بفعل كلامي من نوع أو آخر. في هذه النظرية يميز أوستن بين الفعل الكلامي بالمعنى الضيق ـ الذي يشمل الأوامر والتحذيرات والاعتذارات وما في حكمها ـ عن مختلف الآثار التي تحدثها منطوقاتنا على الآخرين، كالاقناع والتسلية والازعاج. إنه يسمي الفئة الأولى «الأفعال الانطاقية» (illocutionary acts)، في حين يسمي الفئة الثانية «الافعال الاستنطاقية» (perlocutionary). نحتاج أيضاً إلى أن نميز ضمن الافعال الإنطاقية بين المحتوى القضوي والمفعول الإنطاقي. فعلى سبيل المثال ثمة قاسم مشترك بين تنبوئي بمغادرتك الحجرة وأمري إياك بمغادرتها وسؤالي عما إذا كنت سوف تغادرها. المحتوى المشترك هو المحتوى القضوي للفعل. لكل من هذه الأفعال الثلاثة ذات المحتوى القضوي رغم اختلاف أنواعها، فالفعل الأول تنبوئي، والثاني أمر، والثالث سؤال. التمييز بين المحتوى القضوي والمفعول الانطاقي ليس واضحاً تماماً عند أوستن، وإن كنت وآخرون نؤوله على هكذا نحو. في أعمالي خلصت إلى أن وحدة المعنى الأساسية ـ الحد الأدنى الذي يمكّن البشر من تمثيل أوضاع العالم وتبادل هذه التمثيلات ـ هو الفعل الإنطاقي. لهذا السبب فإننا حين نسأل عما يعنيه المتكلم من منطوق ما، فإننا نسأل بداية

عن المفعول الإنطاقي لهذا المنطوق، أي عن نوع الفعل الكلامي، ثم نسأل ثانية عن محتواه، أي عن القضية التي يتم شحنها بذلك المفعول.

إذا بحثنا في طبيعة الأفعال الإنطاقية، وهذا ما لم يتسن لأوستن القيام به بسبب رحيله المبكر في أربعينياته، سوف نواجه أسئلة من قبيل: كم عدد أنواع هذه الأفعال؟ ما البنية المنطقية التي يتخذها كل نوع؟ سؤالنا السابق عن الكيفية التي نصل عبرها من علم الفيزياء إلى علم الدلالة يتخذ الآن صياغة جديدة: كيف نصل من الفعل النطقي إلى الفعل الإنطاقي؟ ما الذي تتعين إضافته لحقيقة خروج أصوات من شفتي كي نصل منها إلى حقيقة كوني أقوم بإصدار حكم أو طرح سؤال؟ الإجابة هنا تشتمل على مجموعة معقدة، لكنها متسقة، من العلاقات بين مقاصد المتكلم وقواعد وأعراف اللغة من جهة والشروط التي ينطق وفقها من أخرى. تاريخياً بدأ هذا المسار من نقاش أوستن المبكر للمنطوقات الأدائية في الخمسينيات واستمر حتى الأعمال المعاصرة في أفعال الكلام. لكنني أوكد مرة أخرى أنه بالرغم من أن ڤتنجشتين كان ملهم البحث في الاستعمال الفعلي للغة، فإنه ما كان له أن يعجب بنظرية عامة في الأفعال الكلامية، على اعتبار أنها تشوه تعقيد ومراوغة اللغة.

ماجي: أعمال أوستن أثرت أيضاً في فلسفة القانون الي طرأ عليها تغيراً واضحاً بسبب تلك الأعمال. من المثير أن تلمح في عجالة إلى هذا الأمر.

سيرل: أعتقد أن التأثير كان متبادلاً. لقد ذهب أوستن إلى أنه بمقدور فلسفة اللغة أن تفيد كثيراً من دراسة القانون، وهو محق في

ذلك. تستطيع مثلاً أن تتعلم الكثير عن الوعد عبر دراسة قانون العقود. أيضاً أثرت بعض تمييزات ونظريات أوستن على فلسفة القانون. أعمال هربرت هارت ـ الذي كان أستاذاً للقانون في اكسفورد ـ مثال على تأثير أوستن. في كتابه الشهير «مفهوم القانون» يعاين هارت بعض الملامح الأساسية في الأنساق القانونية بطريقة تفصح عن هذا التأثير. على ذلك فإن أعمق أثر أحدثه أوستن في فلسفة القانون لا يكمن في تعاليمه قدر كمونه في أسلوبه في التفلسف.

لقد كان حريصاً ودقيقاً في عقد التمييزات بحيث تراه يتقدم خطوة واحدة في كل بحث. فمثلاً اعتقد أنه من المهم حين نناقش الأفعال أن نميز بين القيام بفعل بمحض المصادفة أو بشكل خاطئ أو بدون قصد. قد تكون هذه التميزات غاية في الأهمية نسبة لفلاسفة القانون حين يناقشون مفهوم المسؤولية القانونية. لهذا السبب فإن أوستن قد قدم يد العون إليهم وإلى كل الفلاسفة باهتمامه البالغ بالتمييزات خصوصاً منها المتعلق باستعمالات اللغة المختلفة للألفاظ في السياقات العادية.

ماجي: مرت عدة سنين على صدور كتابك «أفعال الكلام»؛ ما الذي تقوم به الآن؟

سيرل: أنني أحاول أن أصل بالبحث إلى مرحلته الثانية. إذا عنيت بالسؤال الذي يستفسر عن كيفية تمثيل اللغة للواقع، فسوف تضطر للإجابة عن السؤال الذي يستفسر عن الكيفية التي يمثّل بها أي شيء أي شيء آخر، الأمر الذي يفضي بك إلى فلسفة العقل وعلاقته باللغة. بالنسبة لي فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل، والسؤال الأساسي في فلسفة العقل إنما يستفسر عن

الكيفية التي تمثل بها أوضاع الذهن أوضاع العالم. بعض من أوضاعنا الذهنية موجهة إلى أشياء خارجة عنها، وبعضها الآخر ليس كذلك. فعلى سبيل المثال إذا كان لدي معتقد أو خشية أو أمل أو رغبة، فإنها تكون عن شيء ما. إنني اعتقد أن كذا وكذا، وأخشى من كذا وكذا وأمل الا يحدث شيء ما وأرغب في حدوث آخر. في المقابل نجد أن الشعور بالألم أو الدغدغة أو الأكال ليست موجهة إلى شيء. الفلاسفة يسمون هذا التوجه «بالقصدية»، وهذا تعبير استعمله برنتانو في الفلسفة الحديثة بعد أن ورثه عن فلسفة العصور الوسطى. الفعل «يقصد» في الإنجليزية يرتبط بشكل عارض «بالقصدية»، والواقع أن القصد في معناه العادي مجرد نوع من أنواع القصدية. رؤية المشاكل التي تحدثنا عنها في فلسفة اللغة من منظور مفهوم القصدية هي إحدى سبل فهم تلك المشاكل. السؤال هو: كيف تتعلق قصدية الأوضاع الذهنية بقصدية الأفعال الكلامية؟ إذا اعتبرنا كون اللغة شكلاً من أشكال السلوك، سوف نستفسر عن الكيفية التي تولّف بها أفعال الكلام بين اللغة وخصائص مغايرة للسلوك، وعن الكيفية التي تهب بها هذه الأفعال خاصية التمثلية أو القصدية إلى الأصوات والعلاقات. والواقع أنه بالمقدور إعادة صياغة كثير من أسئلة المعنى التي أتينا على نقاشها بحيث تصبح أسئلة عن علاقة اللغة بالعقل أو عن القصدية.

في الفلسفة، كما تعرف، صياغة السؤال بالطريقة الصحيحة يعني كسب نصف المعركة. السؤال عن المعنى يمكن أن يطرح على النحو التالي: حتى على افتراض قصدية الأوضاع الذهنية ووجوب أن تكون موجهة صوب أوضاع العالم، كيف

يتسنى للعقل فرض قصدية على أشياء ووقائع ليست قصدية أصلاً؟ إن الأصوات التي تخرج من شفتي مجرد ضوضاء، والعلاقات التي أرسمها على الورق والصور المعلقة في المتاحف مجرد أشياء فيزيقية، أوراق ملطخة بالحبر. كيف يكون بمقدور هذه الظواهر متوسطة الحجم تمثيل العالم عبر مختلف الأنماط الإنطاقية ومختلف المحتويات القضوية؟ كيف تصبح جملاً أو أسئلة وأوامر أو صورة لبراين ماجي أو لمعركة هاستفقز؟ إن مشكلة القصدية تعبر عن نقطة التماس بين فلسفة اللغة وفلسفة العقل. أعتقد أنني أعرف الإجابة عن هذه الأسئلة رغم أن المقام قد لا يتسع لتفصيلها . إن العقل يفرض قصدية على الأشياء غير القصدية أصلاً عبر نقل قصدي لشروط تحقق الوضع القصدي إلى الشيء المعني. اعتبر مثلاً العلاقة بين رؤية أن السماء تمطر، والاعتقاد بأنها تمطر وتقرير أنها تمطر. ثمة قاسم مشترك هو المحتوى القضوي: كون السماء تمطر، وثمة قصدية أصلاً في الرؤية والاعتقاد فهما لا يصحان إلاّ حال كونها تمطر. شروط التحقق إذن كامنة في الوضع القصدي، فالوضع القصدي لا يكون ما هو ما لم يكن موجهاً صوب ذلك الوضع المادي. إذا اعتبرنا الجملة، فإن لها هي الأخرى شروط تحقق؛ إنها تصدق إذا وفقط إذا كانت السماء تمطر، ولكن ثمة فارق جوهري. شروط التحقق هذه ليست كامنة في الأصوات التي نحدثها، ولذا فإننا نحتاج إلى تفسير القصدية التي نفرضها على تلك الأصوات. ما يحدث هو أننا أثناء أداء الفعل الكلامي نفرض بشكل قصدي نفس مجموعة شروط التحقق على المنطوق التي كنا فرضناها على الاعتقاد. إننا عبر أعراف اللغة ومقاصد المتكلم نقوم بنقل

شروط تحقق الاعتقاد إلى المنطوق، الأمر الذي يمكّن الفعل الكلامي من تمثيل الوضع المادي بطريقة علنية عرفية يمكن تبليغها هي ذات طريقة المعتقد في التمثيل القصدي. من شأن هذه الرؤية أن تستثير إشكاليات فلسفية أخرى. في اعتقادي أن إشكالية القصدية تربط بين أهم مشكلتين في الفلسفة المعاصرة: كيفية تعلق اللغة بالواقع ـ وهذه قضية يعنى بها كل فلاسفة اللغة بشكل أو بآخر ـ وطبيعة الفعل البشري، متطلبات تفسيره وعلة عجز مناهج العلوم الطبيعية عن احراز التقدم حين يتم تطبيقه في دراسة السلوك البشري. هذه قضايا تثار مجتمعة عبر إشكالية القصدية.
لقد رأينا علاقة القصدية بفلسفة اللغة، ولكن ثمة قصدية حتى في الأفعال. إن المقاصد تقوم بدور أساسي في الأفعال، في الأكل والكتابة والتصويت، ولذا فإنه يتعين أن يختلف التفسير التعليلي للأفعال البشرية عنه في الظواهر الأخرى. التفسير عبر الأوضاع القصدية، كالأهداف والرغاب، يختلف عن التفسير التعليلي. إن الرغبة في القيام بشيء ما تمثيل لفعل يرغب المرء في القيام به، ولذا فإن تفسير الأفعال عبر الرغبات يختلف عن التفسير العلّي الهيومي. في حالة التفسير القصدي يتعين أن تكون هناك علاقة منطقية ضرورية بين السبب والأثر، فالواحد تمثيل للآخر، في حين أن التعليل الهيومي ينكر قيام مثل هذه العلاقة الضرورية. تفسير الأفعال بالرغاب تفسير علّي جيد، فالرغبة تسبب الفعل، لكن العلاقة السببية هنا تختلف عما حسبه معظم الفلاسفة. هذا لا يعني أنني أعود إلى فكرة الشبح في الآلة، فأنا لا أعتبر الأوضاع القصدية كينونات شبحية غريبة. إنني لا أعود إلى ديكارت، بل إنني أعتقد أننا نرتكب خطأً جسيماً حين نفترض أن السؤال عن

الذهني هو باستمرار سؤال عن نوع الأشياء التي توجد في العقل. إن ما يهمنا بخصوص الأوضاع الذهنية هو نوع الخصائص المنطقية التي تختص بها لا كيفية تحققها في المخ أو العقل السلوك. ومهما يكن من أمر فإن السلوك مفهوم قصدي. إننا تحت طائلة وهم بأن السلوك شيء نستطيع فحسب مراقبته، ولكننا عندما نحاول وصفه، كما يحدث حين نقول إن هذا الفتى يشرب الجعة وذاك يقود مركبة، سوف نكتشف أن هذا الوصف ذهني على نحو غير قابل للرد. إن قول إن هذا الفتى يشرب الجعة أو يقود مركبة يعني أن لديه مجموعة من المعتقدات والرغاب والمقاصد. أعمالي الراهنة محاولة للنفاذ خلف أفعال الكلام بغية التعرف على طبيعة العقل والأوضاع الذهنية التي تمكن من القيام بتلك الأفعال.

ماجي: لقد تركنا نهاية هذا الحوار مفتوحة وبودي أن أقوم بغلقها. حين تحدثتَ عن تاريخ فلسفة اللغة أشرت إلى ثلاثة مسارات أتيتَ على نقاش اثنين منها. المسار الثالث هو ذلك الذي اتخذه تشومسكي وعلماء اللغة المحدثين. هل لك ـ قبل أن ننهي هذا الحوار ـ أن تحدثنا قليلاً عن تشومسكي؟

سيرل: لا أبالغ إذا قلت إن تشومسكي قد أحدث ثورة في علم اللغة. يكمن لب تصوره في رؤيته للسنتاكس. بالنسبة له إشكالية الحصول على نظرية ملائمة في سنتاكس اللغات البشرية الطبيعية هي إشكالية الحصول على فئة متناهية من القواعد بمقدورها إنتاج فئة لا متناهية من الجمل. لقد بين أنه إذا استطعنا القيام بذلك، تعين على تلك القواعد أن تختص بخصائص منطقية بعينها. فمثلاً يتعين عليها أن تختلف بنيوياً عن قواعد الصياغة في الأنساق المنطقية والرياضية. إن لمحاولته تحديد قواعد سنتاكس الإنجليزية

وبعض اللغات الأخرى نتائج فلسفية مثيرة. لقد حصلنا على مجموعة جديدة من الأدوات السنتاكتية التي يمكن توظيفها في دراسة اللغات، وهي أدوات وظفتها شخصياً لتبيان الكيفية التي يتم بها التعبير عن مختلف أفعال الكلام في اللغات الواقعية. ثمة نتائج أكثر أهمية، فلأعمال تشومسكي مترتبات بخصوص المشكلة الفلسفية التقليدية المتعلقة بوجود أفكار قبلية في العقل البشري. السنتاكس الذي يخلص إليه مجرد ومعقد، الأمر الذي يستثير السؤال عن قدرة الأطفال على تعلم لغة بهكذا تعقيد. إنك لا تستطيع تعليم طفل نظرية الفئات الاكسيوماتية، في حين أن تشومسكي قد بين أن بنية الانجليزية أكثر تعقيداً من بنية تلك النظرية. كيف يتسنى إذن للأطفال أن يتعلموها؟ إنهم يعرفونها أصلاً، وهذا هو مفاد إجابة تشومسكي. من الخطأ أن نفترض أن العقل صفحة بيضاء. ما يحدث هو أن قوالب كل اللغات البشرية مبرمجة في عقل الطفل منذ الولادة. حين يتطرف تشومسكي تراه يقول إن للطفل دراية تامة بالنحو الشامل منذ ذلك الحين، وتعرضه للغة إنما يستثير هذه المعرفة القبلية. إن الطفل يكتسب لغة بعينها لأن قوالب اللغات البشرية كلها، النحو الشامل، مبرمج أصلاً في دماغه.

ثمة اعتراض تقليدي ضد فكرة النحو الشامل: اللغات تختلف إلى حد كبير: الانجليزية مثلاً تختلف جداً عن الصينية؛ لكن تشومسكي يرى أن الاختلاف سطحي. ثمة بنية تحتية مشتركة هي التي تتم برمجتها في عقل الطفل. هذا هو إسهام تشومسكي الايجابي، ولكن يبدو لي أن هناك قصوراً في نهجه يعزى إليه التشوش الذي حدث في علم اللغة. إن تشومسكي

يعتبر الإنسان أساساً حيواناً سنتاكتياً، ولذا تراه يسأل عن وظيفة القوالب السنتاكية. إن مفهوم السنتاكس يشترط أن يتم التعبير عن نظريته بألفاظ سنتاكتية خالصة، ولذا فإنه لا يسمح لنا بالحديث عما تعنيه هذه القوالب وعن الكيفية التي يفترض أن تستعمل وفقها. لقد أنكر تشومسكي حقيقة بينة: كون الاتصال غاية اللغة.

ماجي: انه يعتبرها تعبيراً.

سيرل: نعم، وهو يعتقد أن السنتاكس هو جوهر اللغة وأن قوالبه مبرمجة فينا، فنحن حيوانات سنتاكتية. هذا هو مكمن قصور نهجه. أعتقد أن أكثر الأسئلة إثارة بخصوص السنتاكس إنما تتعلق بكيفية تفاعل القالب مع الوظيفة، أي تتعلق بالغاية من هذا القالب. اللغة عندي وسيلة التحدث والكتابة، ولذا فإن دراسة السنتاكس لا تكتمل إلاّ بدراسة استعمالاتها. الجدل بيننا واقعي وقد يستبان من البحث أنه على صواب وأنني مخطئ، لكنني أشعر بأنني لا أستطيع فهم سنتاكس اللغة وكيفية نشأتها فيما قبل التاريخ حال غياب فهم لمقاصد البشر من استعمال اللغة، الأمر الذي يعود بنا ثانية إلى أفعال الكلام.

ماجي: طرحت عرضاً ممتازاً للوضع الراهن في فلسفة اللغة، ولكيفية تطورها عن أعمال الماضي القريب. ماذا عن مستقبلها القريب؟

سيرل: بداية أعتقد أن علم اللغة قد أصبح في طور الازدهار بحيث إنه من المحتم أن يستثير اهتمام الفلاسفة. سوف يكتشف علماء اللغة والفلاسفة أنه بمقدورهم أن يتضافروا. إننا الآن نتفاعل أكثر من أي وقت مضى، فها أنا أجد نفسي أتحدث في مؤتمرات لغوية واستضيف علماء اللغة للحديث في مؤتمرات فلسفية. أعتقد أنه

بالرغم من فشل مشروع تشومسكي ومن أنه لم يعد هناك علم لغة موحد من النوع الذي أملنا إبان أوج مراحل هذا المشروع، فإنه سوف يواصل التطور وسوف يكون مصدراً يفيد منه فلاسفة اللغة. على ذلك فإن وجهة وموضع اهتمام علماء اللغة يختلفان عن وجهة وموضع اهتمام الفلاسفة. إن اهتمامات اللغوي واقعية امبيريقية، فهو يريد معرفة حقائق عن لغات طبيعته فعلية، أما اهتمامات الفيلسوف فأكثر مفاهيمية؛ إنه يريد أن يعرف كيف يمكن أصلاً قيام معانٍ واتصال بين الناس. إن اسئلته تعد ترانسدالتيه وليست مجرد أسئلة امبيريقية.

ثمة شيء أخر يزدهر في بريطانيا وفي أجزاء من الولايات المتحدة؛ إنها أعمال كواين وديڤدسون، خصوصاً فكرة ديفدسون عن إمكان الحصول على نظرية في المعنى عبر الحصول على نظرية في الصدق. المثير هنا هو أننا نحصل على أسئلة محددة بشكل جيد، كتلك التي يمكن صياغتها عبر تقنيات المنطق الرياضي الحديث. هذه هي الأسئلة التي يحبذها أوستن، وهي من القبيل الذي يمكن أن يجاب عنه بالجهد المتضافر. هذا مشروع لم يكتمل، ومبلغ ظني أننا سوف نرى عملاً مثيراً في سياق تراث ديڤدسون. وأخيراً أود القول إن موضع اهتمامي سوف يستثير اهتمام الناس. ثمة تقدم ملحوظ بخصوص تلك الأسئلة تم إحرازه في قارة أوربا. لفترة ما بدا أن هناك ستارة حديدية تفصل بين طريقة التفلسف الانجلوسكسوني وطريقة التفلسف في تلك القارة، ولكن هناك أعمال كثيرة تنجز الآن في أوربا بخصوص جوانب اللغة التي تحدثنا عنها.

* * *

11) أفكار تشومسكي:

حوار مع نوام تشومسكي

تقديم

يحظى نوام تشومسكي بشهرة عالمية في مجالين لا تبدو هناك علاقة بينهما. الشهرة الأوسع نالها بوصفه أحد قادة مقاومة الحرب الڤيتنامية في أمريكا، والشهرة الأعمق نتجت عن كونه استاذاً لعلم اللغة قدر له ـ حين بلغ الأربعين من عمره ـ أن يغير طبيعة مجاله. بالنسبة للفلسفة يعتبر تشومسكي جوكر الكوتشينة. كثير من الفلاسفة يعتقدون أنه ليس فيلسوف على وجه الإطلاق، وذلك على اعتبار أن علم اللغة نشاط مختلف عن الفلسفة وإن كان مجاوراً لها. لن أجادل في هذا الخصوص فهو لا يرتهن فحسب بقضية تعريفية. على ذلك فإن لتشومسكي دربة فلسفية ولأعماله آثار فلسفية عظيمة. في الأدبيات الفلسفية المعاصرة قد لا نجد فيلسوفاً على قيد الحياة يشار إليه أكثر مما يشار إلى تشومسكي.

إشكالية العلاقة بين اللغة والعالم هي الإشكالية التي نالت الاهتمام الأوسع في فلسفة القرن العشرين. لقد استبعدت ڤتنجشتين طيلة حياته، ثم جاء عالم اللغة تشومسكي ليخبرنا بأن طريقة اكتسابنا للغة، ومن ثم علاقتها بالخبرة والعالم، تختلف جذرياً عما حسب الفلاسفة في التراث الأنجلوسكوني.

بدأ تشومسكي في طرح أفكاره في خمسينيات هذا القرن، جزئياً

بوصفها نقداً لعلم النفس السلوكي. ليس من المجحف أن نقول إن علماء النفس السلوكيين يتحدثون كما لو أن الإنسان يأتي للعالم ككتلة طيعة تقوم البيئة بتشكيلها وعبر عمليات الاستثارة والاستجابة، الثواب والعقاب، تعزيز الاستجابات وتداعي الأفكار يتطور الفرد ويتعلم كل شيء بما في ذلك اللغة. إن هذا التصور ـ وفق مذهب تشومسكي ـ عاجز عن تفسير كيف يتسنى لكل البشر ـ بغض النظر عن قدراتهم ـ القيام بنشاط بتعقيد وصعوبة استعمال اللغة، وإن لم يتعلموها على نحو مقصود، في سنين طفولتهم وفي هكذا فترة قصيرة. إن هذا الإنجاز يتطلب أن يكونوا مبرمجين وراثياً بحيث يقدرون على القيام به. لهذه الرؤية مترتبات سلبية مهمة أكثرها أساسية هو أن أي شيء لا يتواءم مع هذه البنية، أي لا يتم تعشيقه في تروس هذا الجهاز، غير قابل لأن يعبر عنه أو لأن يفهم ضمن إطار أية لغة بشرية. إن المبادئ العامة المشتركة في كل اللغات تضع قيوداً لا مناص منها على قدرة الإنسان على فهم العالم واتصاله بأغياره. وفق هذه الصياغة يبدو هذا المذهب ترجمة لأفكار كانت في مجال اللغة، بل إنه يبدو لي هكذا باستمرار. على أي حال، فإن تشومسكي هو صاحب هذا المذهب، وقد اتضح أنه يعبر عن رؤية مثيرة لا يعوزها الخصب.

الحـــوار:

ماجـــــي: أحد الأسباب التي تجعل نظريتك صعبة على التصنيف هو كونها هجيناً، فجزء منها فلسفة، وآخر علم لغة، وثالث علم أحياء. إنها بيولوجية كونها تتحدث عن خصائص وراثية كامنة في الكائن البشري وعن تطوير بعض القدرات في هذا الكائن العضوي. أعتقد أن أوضح طريقة لنقاش هذه النظرية

هي تلك التي تبدأ من علم الأحياء، فهذا ما فعلته حي بدأت هجومك على السلوكيين. كيف حدث أن بدأت من هناك؟

تشومسكي: السبب هو أن رؤيتهم لطبيعة اللغة ولكيفية اكتسابها كانت سائدة ليس في علم النفس فحسب، بل أيضاً في الفلسفة وعلم اللغة. عندما كنت طالباً منذ حوالي ثلاثين سنة، شاع تصور عن اللغة مفاده أنها أساساً منظومة من العادات والمهارات تكتسب عبر تدريب مكثف وعلني، عبر التكرار وربما عبر بعض الاجراءات الاستقرائية أو التعميمية، فضلاً عن التداعيات الإيحائية. وفق هذا التصور تتنامى منظومة العادات تراكمياً بخضوع الخبرة لعمليات التعميم والقياس. هذا افتراض امبيريقي، لكنه طرح بوصفه حقيقة قبلية. والواقع أنه ليس كذلك، فليس من الضروري أن تكون اللغة منظومة من هكذا قبيل ولا أن يتم اكتسابها على هذه الشاكلة.

ماجـــــي: وكدتَ أمراً ـ اتضح ما أن أشرتَ إليه ـ مفاده أن معظم الناس لم يدرسوا اللغة، أي أن الآباء لم يقوموا بتعليم أبنائهم اللغة بشكل منظم. حين يتذكر المرء إلى أي حد يظل معظم الجنس البشري غير متعلم يستبان بداهة ما تقول. على ذلك فإن الأطفال يتعلمون اللغة.

تشومسكي: إنني أذهب إلى أبعد من ذلك. لا ريب أن اللغة تدرس بدلالة هامشية، فالتدريس لا بعد أساسياً في عملية اكتساب اللغة. إننا نستطيع الحكم بأن اللغة لا تُتعلم، إذا فهمنا بالتعليم عملية تختص بخصائص بعينها كتلك التي أتيتَ على ذكرها. قد نجد في لفظة «النمو» استعارة أفضل، إذ يبدو لي أن اللغة تنمو في عقل الإنسان بالطريقة التي تنمو بها أعضاء جسمه

المألوفة. إننا نشرع في التفاعل مع العالم بعقول محددة وراثياً وفق وضع بعينه، وعبر تفاعلنا مع البيئة والخبرة يتغير هذا الوضع حتى يصل إلى مرحلة النضج حيث نستحوذ على ما نسميه بمعرفة اللغة. بنية العقل - في هذه المرحلة الناضجة، وحتى في المراحل الوسطى - تجسد منظومة معقدة من التمثيلات الذهنية والمبادئ الحسابية التي تطبق على هذه التمثيلات. هذه السلسلة من التغيرات التي تبدأ من الوضع المبدئي المحدد وراثياً وتنتهي بهذا الوضع النهائي تشبه في جوانب متعددة عملية نمو الأعضاء، بل إنني أعتقد أنه من المناسب اعتبار العقل منظومة من الأعضاء الذهنية - التي تعد القدرة الذهنية إحداها - لكل منها بنية محددة من قبل مواهبنا البيولوجية. طبيعة ومسار التفاعل بين هذه الأعضاء من جهة والبيئة من أخرى محددة وراثياً أيضاً من قبل تلك المواهب. إن هذه الأعضاء إنما تنمو نتيجة لأثر الخبرة التي تعمل على تشكيلها والإفصاح عنها أثناء تطورها. هكذا يبدو لي إن الحديث عن تعلم اللغة خاطئ ومضلل إذا فهمنا من التعلم أية أساليب عرفية.

ماجـــــي: نحن إذن مبرمجون بحيث نتعلم اللغة، تماماً كما أننا مبرمجون لتنمية أذرع وأرجل وللوصول إلى سن البلوغ.

تشومسكي: نعم، والوصول إلى سن البلوغ مثال جيد، إذ أن هذه حالة للتطور البيولوجي والنضج والتغير البنيوي يستبان كونها مبرمجة، رغم أنها تحدث بعد الولادة. قد نقول أيضاً إن الموت نفسه محدد وراثياً، فنحن مكونون بيولوجياً بحيث يكون هناك حد لعملية حيواتنا في وقت بعينه. إن حقيقة

حدوث تطور بعينه عقب شروع الكائن العضوي في الوجود بشكل مستقل في العالم لا تخبرنا ما إذا كان هذا التطور محدداً وراثياً.

ماجـــــي: ولكن بمقدور المرء أن ينمي أذرعاً وأرجلاً وأن يصل إلى مرحلة البلوغ والموت في نهاية المطاف حتى لو قدر له العيش في جزيرة صحراوية. بيد أنه سوف يعجز عن تطوير استعمال اللغة، ولذا يظل فرق بين الحالين.

تشومسكي: لا أعتقد أن الفارق أساسي. في أية منظومة بيولوجية تعمل البيئة على استثارة وتحديد النمو، وهذا أمر يصدق على المرحلة الجنينية قدر ما يصدق على المرحلة التي تعقب الولادة. إن تخصص الخلايا في تشكيل الأعضاء الجسدية يحدث بطريقة محددة وراثياً، لكنه لا يحدث إلا عقب حدوث مؤثرات بيئية ملائمة تؤثر في مسار التطور. إن بداية البلوغ وخصائصه ترتهن بعوامل كالتغذية، وثمة قرائن تشهد على أن التطور الطبيعي المتعلق بإدراك بعد العمق في الثدييات يتوقف على عوامل من قبيل الاتصال بالأم بعد الولادة، رغم أنه ليست هناك دلالة للقول بأن هذه الحيوانات تتعلم الإدراك عبر هذا الاتصال.

اعتبر الجهاز البصري في الحيوانات الثديية كقياس، فقد تعلمنا الكثير عن هذا الجهاز في العقدين الأخيرين. الخصائص العامة للقدرة على الرؤية بعينين محددة وراثياً، لكن التحكم في المثيرات المتطابقة يتطلب خبرة بصرية. هنا نعثر على نوع من المشاكل الهندسية التي يتم حلها عبر التفاعل مع البيئة. إذا حرمت إحدى عيني قطة من المثيرات الملائمة

لفترة كافية، يطرأ تفسخ عصبي ويتعطل جهاز تحليل الخبرة البصرية المعقد. سوف تعجز تلك العين عن الإبصار وسوف يكون الضرر مستديماً. ثمة خلايا في اللحاء البصري تتخصص في الاستجابة للخطوط التي تقع في اتجاه معين، وثمة أدلة على أن توزيع أجهزة تحليل الاتجاه محدد وراثياً وفق توزيع الخطوط العمودية والأفقية التي يتعرض لها الكائن العضوي في بيئته البصرية المبكرة.

وبوجه عام تكون الطبيعة العامة للمنظومات البيولوجية محددة على هذا النحو، رغم أن إماطة اللثام عن البرنامج الوراثي في كل مرحلة يرتهن جزئياً بالتفاعل القائم بين المنظومة وبيئتها الخارجية أو الداخلية. تطور الملكة اللغوية يختص بذات الخصائص العامة، ولذا اقترحت «النمو» استعارة أقل تضليلاً من «التعلم» لفهم تطور هذه الملكة من طورها البدائي إلى مرحلة النضج التي تستبان فيها المعرفة باللغة. الخصائص العامة للمرحلة الناضجة مثبتة بشكل ضيق، وفي غياب المثيرات الملائمة في المرحلة المعينة الصحيحة قد تعجز الملكة عن أداء وظيفتها بسبب تفسخ عصبي أو بسبب فشل في التطور العصبي المستثار بيئياً والمحدد وراثياً. ولكن ما المرحلة الصحيحة؟ هذا أمر لم يتضح بعد، وإن كانت هناك أدلة ـ لم تنشر بعد ـ على قدرة الاستثارة اللغوية التي تحدث في الطفولة المبكرة على التأثير في نمو الملكة اللغوية، كما أن هناك رأياً سائداً يقول بوجود مرحلة حاسمة في نمو اللغة، رغم أن الأدلة على هذا الرأي تظل غامضة بسبب قصور يعتري التجارب الممكنة. تحت تأثير ملائم في الوقت الملائم

تنضج الملكة اللغوية المحددة وراثياً بحيث تحقق الكفاءة اللغوية. المعطيات الخبراتية المحددة تكفي لتشغيل عمليات ينجم عنها تشكيل منظومة من القواعد والمبادئ تحدد لغة بشرية كاملة تسمح حسب تعبير همبولدت بتوظيف لا محدود لوسائل محدودة. في حيواتنا العادية تفاجئنا بشكل طبيعي الاختلافات البينة بين لغات العالم، لكننا نسلم بمبادئها المشتركة. إن المراقب الخارجي ذا القدرة الذهنية الفائقة والذي لم يُصمَّم بحيث يقوى على تطوير لغة بشرية، لكنه يراقبنا كما نراقب القطط،قد يكون أكثر استغراباً للتشابه القائم بين لغاتنا التي تتطور في عقولنا بحيث تطبق بنيتها الداخلية على موارد البيئة المحدودة.

ماجــــــي: هذا يعني أننا لو بحثنا ـ كما فعلت ـ في ملكة اللغة عند الكائنات البشرية فإننا إنما نبحث في منظومة بيولوجية ـ فيزيقية كمنظومات الابصار والهضم والدورة الدموية.

تشومسكي: هذا صحيح من حيث المبدأ، غير أن دراسة الأساس العصبي للعمليات الإدراكية الأعلى لم تنضج إلى حد يمكّن من تحديد خصائص البنى الفيزيقية، ولذا تظل دراسة اللغة في مستوى مجرد. نستطيع البحث في التنظيم البنيوي لملكة اللغة والمبادئ التي تعمل وفقها، لكننا نعلم القليل عن سبل تحقق هذه البنى والمبادئ بشكل مادي في الدماغ البشري. على ذلك بمقدورنا دراسة الجهاز البصري، كما فعلنا لزمن طويل، دون معرفة شيء عن التحقق المادي للبنى والمبادئ المتعلقة به. من المناسب اعتبار الدراسة المعاصرة للغة مناظرة لدراسة البصر في الفترة التي لم نتمكن فيها ـ بسبب قصور

الفهم والأدوات - من تحديد العناصر الفيزيقية التي تؤثر في الأجهزة البصرية. آنذاك تمت دراسة هذه الأجهزة بطريقة مجردة.

ماجـــــي: يبدو أن هناك صعوبة خاصة تعترضنا في هذا السياق. إنني لا أستطيع عبر الاستبطان ملاحظة ما تقوم به كبدي من وظائف؛ إنني لا أستطيع أن أفاجئها وهي تقوم بفرز مادة الصفراء، وهذا أمر يسري على معظم العمليات الداخلية الأخرى. لهذا السبب فإنني لا أجد صعوبة في قبول فكرة عجزي عن استبطان وظائف أعضائي اللغوية. على ذلك بمقدوري مراقبة أكباد الآخرين إبان قيامها بوظائفها، وأستطيع التجريب على مختلف المدخلات لمعرفة أثرها على المخرجات. في وسعي تشريح قطع من أكباد بشر أحياء وتشريح أكباد الأموات، لكنني لا أستطيع القيام بذلك بخصوص ملكاتهم اللغوية. فضلاً عن ذلك نستطيع التجريب على أكباد الحيوان للدراية بأكباد البشر، وهذا أمر أعجز عنه في دراسة ملكة اللغة، فالحيوان وفق مذهبك تعوزه هذه الملكة. هذا يعني أن ثمة مناهج لا يتاح لنا تطبيقها في دراسة اللغة.

تشومسكي: إن نعجز عن ذلك لاعتبارات أخلاقية؛ إننا لا نستطيع القيام بتجارب تطفلية على البشر بسبب هذه الاعتبارات، الأمر الذي يحول دون تطبيق بعض الطرائق البحثية. على ذلك ثمة بدائل تقترح نفسها؛ فمثلاً هَبني أفترض أن للغة خاصية عامة يتعين على كل لغة بشرية الاختصاص بها وفق ضرورات بيولوجية. لو كنا نتعامل مع كائن عضوي عاجز عن الدفاع عن نفسه بحيث نستطيع دراسته على النحو الذي

ندرس به القطط والقردة، لتمكنا من تطبيق نهج التنوع المصاحب. سوف يكون بمقدورنا تصميم بيئة اصطناعية يخترق فيها هذا المبدألنعرفما إذا كان في وسع النسق المعني أن يتطور بشكل طبيعي. لكننا لا نستطيع تبني هذا النهج في حالة البشر (تماماً كما لا نستطيع القيام بتجارب استئصالية عليهم). من المهم أن نلحظ أن هذا القصور لا يستثير إشكالية فلسفية بل يتطلب فحسب أن نكون أكثر حذقاً لعجزنا عن تطبيق بعض المناهج، وهو عجز ناجم عن عدم وجود ملكات لغوية في الكائنات غير البشرية. بيد أن هذا لا يحول بذاته دون دراسة الاشكالية؛ إنه يستدعي فحسب دراستها بشكل غير مباشر. إننا غالباً ما نفشل في عملية التوجه المباشر صوب تجارب تمنحنا أجوبة واضحة ودقيقة للأسئلة التي نطرحها. ولكن هبنا أفكرنا في النموذج الذي عرضتُه، نموذج الكائن العضوي الذي يشرع في اتخاذ وضع محدد وراثياً في طوره المبدئي ثم يصل إلى طور النضج (طور المعرفة في حالتنا). من البين أن طور المعرفة الناضج محدد بعاملين: الهبة الوراثية المبدئية والخبرات المستثارة. بالنسبة لمعرفة اللغة ـ التي تشكل المرحلة النهائية ـ أي معرفة ما يسمى بنحو اللغة (نسق القواعد والمبادئ التي تحدد الجمل ومعانيها)، نستطيع الحصول على قدر هائل من الأدلة. وفي واقع الأمر فإن كل منطوق يتم انتاجه يعد تجربة. ليست هناك ندرة في المعلومات المتعلقة بتلك المرحلة الناضجة، وإذا استطعنا تمييز مبادئها وخصائصها التي لا تستبان بأية طريقة في الخبرة المستفادة، فمن البين أننا نستطيع عزوها إلى الطور

المبدئي، تماماً كما نستطيع عزو المبادئ والبنى التي تمكن من الوصول إلى الطور الناضج. وكتقريب مبدئي يمكن اعتبار الطور المبدئي دالة مدخلها معطيات الخبرة ومخرجها نحو اللغة، تماماً كما يحدث في دالة الجذر التربيعي التي تمنحنا المخرج ثلاثة للمدخل تسعة.

ماجـــــي: وكما قلت مرة، يتعين عزو أية خاصية في المخرج لا يمكن تمييزها في المدخل إلى الأداة الوسط.

تشومسكي: ما لم تكن فعلاً من أفعال الله. وبما أننا طرحنا هذا الفرض فإننا نستطيع اختباره. هبني أقم بدراسة أحد فروع نسق النحو الانجليزي فعثرت على مبدأ مجرد بمقدوره تفسير الظواهر التي تنتمي إلى هذا الفرع. أستطيع أن أسأل ما إذا كان هذا المبدأ يسري على فروع أخرى في ذلك النسق، وما إذا كان يسري على لغات بشرية أخرى. وعلى اعتبار أن الهبة الوراثية قاسم مشترك، فإن المبدأ غير المتعلَّم الذي يسري على الانجليزية يسري على كل اللغات وفق ضرورة بيولوجية. بهذا النهج غير المباشر يتسنى لنا الحصول على قدر هائل من القرائن بخصوص تلك الهبة وتلك الضرورة التي تقنن شكل هذا النسق.

دعني أفصل قليلاً. افترض أنني اكتشفت المبدأ (م) الذي أستطيع عن طريقه تفسير عدد كبير من الظواهر التي تنتمي إلى أحد أبواب النحو الإنجليزي. سوف اقترح - كفرض امبيريقي - أن (م) يسري على هذا الباب. من شأن هذا الفرض أن يستثير السؤال الذي يستفسر عن الكيفية التي قدّر وفقها لمتحدث الانجليزية تطوير (م) كجزء من نسقه

النحوي. كيف أصبح (م) جزءاً من طور ملكته اللغوية الناضج؟ ثمة إمكان في أن يكون جزءاً من بنية الملكة اللغوية، تماماً كما أن الإبصار بعينين خاصية من خصائص النسق البصري البشري. ثمة إمكان آخر مفاده أن يكون (م) قد انبثق عبر تفاعل الخبرة مع مبادئ أخرى تشكل في النهاية جزءاً من موروثنا البيولوجي. وفق الإمكان الأول، سوف نسأل ما إذا كان (م) يسري على أبواب أخرى في النحو الانجليزي، وما إذا كان يسري على كل اللغات. إذا كان جزءاً من بنية الملكة اللغوية ـ على افتراض وجود موروث بيولوجي مشترك ـ فإن البحث في لغات أخرى لن يفضي إلى اكتشاف قاعدة تنتهك (م)، رغم أننا قد نكتشف أنه لا يتحقق إطلاقاً في بعض اللغات. إذا اكتشفنا أن (م) يسري بوجه عام، أو لا يتم خرقه، فمن المعقول أن نقبل الفرض الذي يقرر اشتمال الموروث البيولجي على هذا المبدأ، وقد يعكس خصائص أشمل في العقل البشري. أما إذا وجدنا أدلة تناهض (م) في بعض اللغات، أو في بعض أبواب النحو الانجليزي، فإما أن نرفض سريانه على الانجليزية ـ أو على بعض من أبواب نحوها ـ أو نبحث عن مبدأ أكثر تجريداً يفضي عبر تفاعله مع النسق ومع معطيات اللغة الانجليزية إلى لغة يسري عليها (م). إذا أفلحنا في معرفة هذا المبدأ الأكثر تجريداً، سوف نسأل ما إذا كان يشكل جزءاً من الملكة اللغوية المحددة وراثياً. المنطق العام لهذا النوع من البحث واضح إلى حد كاف وقد ثبت بالفعل إمكان تطبيقه في كثير من الحالات المثيرة.

ماجــــــي: على اعتبار أن الشاغل الأساسي في هذا الحوار إنما يتعلق بمترتبات أعمالك من وجهة نظر فلسفية، ليس بودي الإمعان في التفاصيل التقنية، فهي سرعان ما تصبح معقدة. على ذلك، هل كل أن توضح التقنية البحثية التي تقوم باستخدامها؟

تشومسكي: أعتقد أن أبسط طريقة هي ضرب الأمثلة؛ اعتبر عملية صياغة الأسئلة في اللغة الإنجليزية. يمكن القول بشكل تقريبي إنه إذا اشتملت الجملة على اسم فإنه بمقدورك التساؤل عنه. الجملة «رأيت جون» تنتج السؤال «من رأيت؟»، والجملة «إنه يعتقد أنه رأى جون» تنتج السؤال «من يعتقد أنه رأى؟». كتقريب أولي نقول إذن إن هناك قاعدة في الانجليزية تقرر أن صياغة السؤال تتطلب وضع لفظة «من» أو «ما» في موضع الاسم ونقلها إلى بداية الجملة (وبالطبع قد نحتاج إلى القيام بأشياء ثانوية أخرى). لكنك حين تحاول تطبيق هذه القاعدة سوف تكتشف أنه على الرغم من سريانها على كثير من الحالات، فإنها تفشل في بعض الحالات المثيرة. هبني قلت: «إنه يتوق لمعرفة من رأى جون» ثم حاولت السؤال عن جون. السؤال الناجم عن تطبيق تلك القاعدة يقول: «من يتوق لمعرفة من رأى؟». إننا نعرف مباشرة أن هذه ليست جملة. قد نقول إنها ليست جملة لأن المعنى يعوزها، لكن هذا غير صحيح؛ الجملة الزائفة ذات معنى، ولو كانت جملة لعرفنا معناها. إنها تعني «من الذي يتوق لمعرفة من رآه؟»، لكننا لا نقول ذلك لأن الانجليزية لا تمكننا من قوله. لهذا السبب يتعين أن يكون هناك مبدأ ـ يشكل جزءاً من النحو الانجليزي ـ يحول دون قولنا

إياه. على ذلك من غير المرجح أن يكون آباؤنا قد قاموا بتدريسه لنا.

ماجـــــي: بالتوكيد أن أحداً لم يقم بتعليمي إياه.

تشومسكي: الواقع أنه لم يعرف إلاّ مؤخراً، بل إننا لسنا على ثقة من معرفته. إننا لم ندر بوجوب أن يكون هناك مثل هذا المبدأ إلاّ من سنوات قليلة. إذا استطعنا صياغة هذا المبدأ، أو صياغة فرض معقول عن طبيعته، فمن المناسب أن يعزى للهبة البيولوجية. ثمة حالات أخرى مشابهة. اعتبر الجملة «لقد أخبر الطلبة أن الكتاب صعب»، وهبني رددت السؤال عن الطلبة أستطيع القول «من هم الطلبة الذين أخبرهم أن الكتاب صعب؟». ولكن افترض أنني وضعت نفس الجملة في بنية أعقد، مثل «طلبت منه أن يخبر الطلبة أن الكتاب صعب»، وحاول أن تسأل ثانية عن الطلبة. سوف نحصل على السؤال التالي: «من الطلبة الذين طلبت منه أن يخبر أن الكتاب صعب؟». هذه جملة سليمة وإن كانت أكثر تعقيداً. ولكن دعنا نضع ذات الجملة في سياق مختلف مثل: «الكتاب أصعب مما أخبر الطلاب». إذا أردنا السؤال عن الطلاب سوف نقول: «من هم الطلاب الكتاب أصعب مما أخبر؟». لم تعد الجملة سليمة، ولذا ثمة أمر يتعلق بعملية وضع الجملة في السياق يحول دون السؤال عن الطلبة. وبوجه عام، ثمة سياقات نستطيع السؤال فيها وسياقات مشابهة نعجز فيها عن القيام بذلك.

ماجـــــي: أليس هناك إمكان في أن تكون الاستحالة هنا خاصة بالانجليزية؟

تشومسكي: نعم، هذا ممكن، وفي تلك الحالة سوف نستنتج أن متحدث الإنجليزية قد تعلم (أو علم) هذه الحقائق من الخبرة، وهذا غير مرجح في الحالات التي ناقشناها. طريقة العالم في تناولها كالتالي: إنه يعتبر الحالات الممكنة والحالات المستحيلةليعرف ما إذا كان بالمقدور اقتراح فرض يفسر الفرق بينهما، أي يمكّن من تصنيف الحالات المعنية بشكل ملائم. سوف يتسنى لهذا الفرض تفسير علة فشل الحالات المستحيلة. ثمة نظريات معقولة في هذا الخصوص، اقتراحات وجيهة فيما يتعلق بخصائص النسق النحوي العامة التي تحول دون الحالات المستحيلة. إذا تم اقتراح هذا المبدأ فسوف نسأل ما إذا كان بالمقدور تطبيقه على أبواب النحو الانجليزي الأخرى وعلى اللغات الألمانية واليابانية والاسترالية البدائية. هذه أسئلة تصبح صعبة لأن استثارتها تستدعي بحثاً معمقاً في تلك اللغات. إن ملاحظات اللغويين الانثروبولوجيين - التي يحصلون عليها عقب بحث ميداني يستمر عدة أشهر - نادراً ما تكون مفيدة. على ذلك فإننا نعرف كيف نقوم بالاجراءات، وعقب البحث المعمق في مختلف اللغات نستطيع اختبار ودحض وتعديل المبادئ الناتجة عن دراسة لغات بعينها. هذه طريقة نمطية في البحث. لو كنا من سكان المريخ وكنا نعامل البشر كما يعامل البشر القردة، لكان لدينا نهج أكثر مباشرة في دراسة اللغة. فبعد أن نقترح مبدأ من القبيل الذي تحدثتُ عنه نقوم بتعريض جمع من المواليد للغة الانجليزية بطريقة تخترق هذا المبدأ، ونرقب ما يحدث. سوف نتنبأ بأنه لن يكون بمقدورهم تعلمها، أو أن تعلمها سوف

يكون أعسر عليهم من تعلم الانجليزية، على اعتبار أن الأعضاء الذهنية لن تنمو بشكل طبيعي. سوف يتعين عليهم الاستعانة بملكات ذهنية أخرى كي يتمكنوا من التعامل مع هذه الظاهرة التي تتواءم مع مبادئ لغتهم. إذا اكتشفنا صحة ذلك في بيئة اصطناعية، فسوف يكون لدينا اختبار مباشر لصحة الفرض. غير أننا لا نستطيع القيام بتجارب تطفلية على البشر، ولذا يتعين علينا أن نقتصر على إجراء تجارب طبيعية على منظومات فعلية قائمة. الأمر المهم هو أن مثل هذه التجارب تزودنا بقرائن قوية.

ماجـــــي: بكلمات أخرى، رغم أننا لا نستطيع إثبات ذلك الفرض، فإن ذات الاستحالة كامنة في كل لغة نعرفها؛ إن ذات الأشياء يستحيل قولها في كل اللغات.

تشومسكي: لا أستطيع قول ذلك لأنه ليس هناك عدد كاف من اللغات تمت دراستها بدرجة من العمق تكفل مجرد وجود شواهد متعلقة. والواقع أنه حتى سنين قلائل خلت لم تفض دراسة الإنجليزية إلى قرائن تتعلق بالأمثلة البسيطة التي ضربتُها بخصوص باب صياغة الأسئلة. كل ما أستطيع قوله هو أنه في العدد القليل من الحالات التي درست بشكل معمق، ثمة فروض معقولة يبدو أنها صحيحة وقادرة على طرح تفسيرات مقنعة. ولكن هناك مشاكل حتى في هذه الحالات، وهذا أمر متوقع في علم لم يحقق بعد مرحلة النضج، بل إنه متوقع حتى في العلوم التي وصلت إلى تلك المرحلة.

ماجـــــي: لنفترض جدلاً صحة نظريتك ونشرع في فحص مترتباتها. إحدى هذه المترتبات تتعين في كون البشر موثقين بأغلال

الموروث البيولوجي. ثمة أشياء نستطيع فهمها، لكننا نعجز عن فهم كل ما يتجاوز نطاق ذلك الموروث.

تشومسكي: هذا صحيح، ولكن يتعين أن نبدي الحرص في التفكير بخصوص حدود الفهم التي يمكن وضعها من حيث المبدأ.

ماجـــــي: هذا مذهب مثير كونه يتعارض مع الطريقة التي نرغب وفقها التفكير في أنفسنا.

تشومسكي: قد يكون هذا رد فعل مباشر، لكنه ليس صحيحاً. ذلك أنه بالرغم من قيود برنامجنا الوراثي، فإنه يهيء لنا قاعدة للتحرر والخلق. ثمة وشيجة آصرة بينة وحدود المعرفة التي يمكن الحصول عليها.

ماجـــــي: تعني أننا نستطيع القيام بما نقوم به لأننا مبرمجون.

تشومسكي: تماماً؛ لو كنا كائنات لدائنية غير مبرمجة لكان مبلغ ما تستطيع عقولنا إنجازه هو التأمل في بيآتنا. وبذا نكون كائنات معدمة. ولكن لحسن الحظ فإننا مبرمجون بمنظومة خصبة تعد جزءاً من موروثنا البيولوجي. لهذا السبب وحده فإن القدر الضئيل من الخبرة يمكننا من القفز إلى نسق معرفي موحد بالنسبة للمجتمع، بل بالنسبة للجنس البشري بأسره.

ماجـــــي: وهو نسق تطور عبر العصور الطويلة بسبب عمليات تطور بيولوجية.

تشومسكي: الأنساق الأساسية تطورت عبر فترات طويلة؛ إننا لا نعرف كيف حدث ذلك، لكنها موجودة في كل واحد منا. النتيجة هي أن الفرد قادر - بقدر ضئيل من الأدلة - على تشييد أنساق معرفية خصبة تسمح له بالسلوك بطريقة حرة وخلاقة

تعد طبيعية عند البشر. وعلى وجه الخصوص، فإن الملكة اللغوية الكامنة فينا ـ بسبب قيودها وخصائصها المحددة ـ تمكن من تحقيق تنمية ونضج نحوٍ في عقولنا نسميه «بتعلم اللغة». النسق الذي يتطور في عقولنا قابل لأن يقارن بالنسق الذي تطور في عقول الآخرين، أيضاً وفق أساس خبراتي محدود. إنه يمكننا من قول كل ما نرغب في قوله، وسوف يتمكن الآخرون من فهم ما نقول رغم أنهم لم يسمعوا شيئاً من قبيله. إن هذا الإنجاز ممكن بسبب هذه البرمجة الصارمة، وبدونها نعجز عن إنجاز كل شيء.

ماجـــــي: ولكن إذا كنا مبرمجين على هكذا نحو، فكيف يتسنى لنا أن نبدع؟

تشومسكي: مرة ثانية، يتعين أن نبدي بعض الحرص في هذا السياق. نستطيع أن نقول الكثير عن النسق الذي تم اكتسابه، عن طور المعرفة الذي وصلنا إليه، وعن طور النضج الذي تحقق في عقولنا. نستطيع أيضاً قول ما يكفي بخصوص الأساس البيولوجي الذي يمكّن من اكتساب هذا النسق، أعني الطور المبدئي للعقل. ولكن حين نطرح أسئلة من قبيل: كيف يتم استعمال هذا النسق؟ كيف نستطيع السلوك بشكل خلاق؟ كيف يتسنى لنا قول أحكام جديدة تلائم الموقف المعني، دون أن تكون اعتباطية ودون أن تكون ضمن نطاق تحكم الخبرة؟ حين نطرح مثل هذه الأسئلة فإننا نلج منطقة غامضة لم يتسن ـ وقد لا يتسنى ـ للعلوم الإنسانية بلوغها. في وسعنا إحراز بعض التقدم في عملية فهم المبادئ التي تمكن من السلوك المبدع، ولكن ما أن تستثار الأسئلة عن الإرادة، القرار، المبرر،

والخيار، حتى تشرع تلك العلوم في التوهان. ليس لديها - كي تقوله - سوى أقل القليل. إن هذه الأسئلة تظل على درجة الغموض الذي كانت عليها في العصور الغابرة.

ماجـــــي: ولكن على اعتبار أننا قد وصلنا إلى هذا الوضع نتيجة لتطور استمر ملايين السنين، محتم أن نكون قد اختبرنا عمليات لا نهاية لها من الخلق والتكيف وتطوير القدرات والنزوعات والأعضاء الجديدة. ألا نستمر في ممارسة هذه العمليات التطورية ولو بشكل هامشي؟ ألا نظل متلدنين في الأطراف على أقل تقدير؟

تشومسكي: بمعنى غامض يمكن القول إن النسق الذي نستحوذ عليه الآن قد تطور عبر الاختيار الطبيعي؛ ولكن من المهم أن نلاحظ أننا لا نقول بهذا الحكم إلا النزر اليسير. من البين أنه ليست كل ميزاتنا ناجمة عن اختيار، بمعنى أننا اخترنا الاختصاص بها، فثمة قرائن تشهد ضد ذلك. اعتبر كمثال قدرتنا على التعامل مع الخصائص المجردة التي تختص بها منظومة الأعداد. هذه قدرة بشرية فارقة تشبه اللغة تماماً. بمقدور أي إنسان فهم هذه الخصائص وفي وسعه فهم تجريداتها. على ذلك يصعب القول بأن هذه القدرة ناجمة عن اختيار طبيعي؛ يصعب الاعتقاد في أن ذوي القدرة على البرهنة الحسابية أكثر قدرة عن الإنجاب، فهذا لم يحدث بالتوكيد. الواقع أنه عبر معظم عملية التطور البشري يستحيل معرفة أن هذه القدرة قد وجدت أصلاً، فالعوارض التي تسمح بها لم تستثر إطلاقاً. على ذلك فإن هذه الميزة موجودة، وكذلك القدرة. لقد تطور العضو الذهني، ومن المفترض أن هذا التطور قد صوحب

بخصائص دماغية أخرى ربما تم اختيارها طبيعياً. نستطيع مثلاً أن نتكهن بأن الزيادة في حجم الدماغ كانت عاملاً في تفاوت التناسل، وقد يكون هناك قانون طبيعي نجهله الآن مسؤول عن قدرة زيادة حجم الدماغ ـ وفق شروط التطور البشري ـ على التمكين من تشييد نسق يمكّن بدوره من التعامل مع المنظومات الحسابية. إذا صح ذلك فإن الدماغ الذي يتطور سوف يستحوذ على هذه القدرة ولكن عبر سبيل مغاير للاختيار الطبيعي. يبدو لي أن شيئاً من هذا القبيل يسري على اللغة. ثمة قفزة نقوم بها حين نخلص من ذلك إلى الحكم بأن بنى اللغة نفسها نتاج للاختيار الطبيعي. هذه قفزة ينبو عنها العقل، والتزامنا بالطبيعية العملية لا يلزمنا بهذا الافتراض.

ماجـــــي: تستثير نظريتك عن القيود التي تفرضها برمجتنا الوراثية الفكرة التالية. لقد غبرنا على الاعتقاد بأن كل واحد منا ـ في حياته الاجتماعية ـ ينزع نحو تشكيل صورته الخاصة عن عالم خبرته الخاص. إننا ملزمون بالقيام بذلك لأنه لا بدائل أخرى متاحة لنا. لكن ذلك يعني أن كل واحد منا يشكل رؤية مشوهة عن بيئته الاجتماعية، كونها محددة وفق خبرته الجزئية والعارضة. هل تعتقد أن شيئاً من هذا القبيل يسري على الأجناس بوجه عام ـ نسبة إلى بيآتها الطبيعية؟ هل تعتقد أن رؤية الإنسان للعالم الطبيعي محدودة ومشوهة بسبب أدوات الفهم الخاصة التي تصادف أن استحوذ عليها؟

تشومسكي: هذا أمر يعقل افتراضه، لكنني أرتاب في لفظة «محدودة»، كونها توحي بافتراضات مضللة. اعتقد أن القدرة على

تشكيل العلم واحدة من ملكاتنا، أو أحد أعضائنا الذهنية. إنها القدرة على خلق نظريات تفسيرية يمكن فهمها في بعض المجالات. إذا نظرنا إلى تاريخ العلم سوف نكتشف أنه يتسنى لنا باستمرار ـ حين يطرح سؤال في مستوى بعينه من الفهم ـ إحراز تقدم مبدع صوب نظريات تعليلية يمكن فهمها تفسر ذلك القطاع من الكون. عادة ما تكون النظريات غير صحيحة، كما نكتشف فيما بعد، ولكن ثمة نهج يتبع، وهذا إنما يتسنى بسبب استحواذ الجنس البشري على قدرة على تشكيل العلم تقيدنا لكنها في ذات الوقت تمكننا من طرح نظريات تفسيرية تتجاوز نطاق القرائن المتوفرة. من المهم أن نلاحظ ذلك، ويجدر بنا أن نركز الاهتمام على ما يقوم به العلماء حين يستحدثون نظرية، لا أقول نيوتينية، بل حتى النظرية الأكثر محدودة. في البداية يكون لدى العالم قدر ضئيل من الشواهد يتم تجاوزها في النظرية. بعد ذلك يتم إغفال معظم هذا القدر على أمل أن يعنى به الآخرون. في كل مرحلة من مراحل العلم، حتى النوع العادي منه، ثمة درجة عالية من التجريد وانتقاء الشواهد وطمسها. إن خلق نظرية جديدة، التدليل، الدحض، والتجريد تعد خطوات مثيرة. على ذلك فإننا غالباً ما نستطيع القيام بها وبطريقة يفهمها الآخرون. ليست هذه أفعالاً عشوائية تقوم بها المخيلة، ففي كل مرة نحصل على بعض الفهم لبعض من جوانب العالم. إن هذا يتسنى لنا لأننا مبرمجون، أي لأننا طورنا قدرة خاصة على تشكيل نظريات بعينها. وبالطبع فإن هذه القدرة تخوننا في بعض المجالات. إن الكائن المريخي الذي يرقب

نجاحاتنا واخفاقاتنا بقدرته الذهنية الأعلى قد يستغرب حين يكتشف أننا في حين نقدر في بعض المجالات على تحقيق إنجاز علمي أساسي، يبدو أننا نصطدم بالحائط في مجالات أخرى. قد تكون عقولنا مكونة بطريقة لا تمكن من إحداث القفزة الذهنية التي تتطلبها هذه المجالات الأخيرة. إننا نعجز عن تشكيل المفاهيم وتعوزنا المقولات التي تتطلبها عملية خلق الرؤى فيها.

ماجــــــي: إذا كان البحث في القدرة على تشكيل اللغة، ومن ثم تشكيل قدراتنا المعرفية، ينتج فهماً متزايداً للملكات البشرية، فهل تعتقد أنه يمكن من تغييرها ربما بطريقة تحطم القيود المفروضة على تفكيرنا وفهمنا؟

تشومسكي: من غير المرجح أن يحدث هذا، على اعتبار أن الملكات معطاة بطريقة بيولوجية. قد ندرس بنية القلب، لكننا لا نقوم بذلك لأننا نعتقد أنه بالإمكان الاستعانة عنه بمضخة أكثر كفاءة. وعلى نحو مماثل، إذا تمكنا من الحصول على فهم حقيقي للأعضاء الذهنية، فقد يساعدنا ذلك في علم الأمراض، أي في حالات هامشية، لكنني لا أرى كيف يمكن أن نفيد منه في تعديل تلك القدرات. على ذلك، قد نكتشف شيئاً بخصوص حدود قدرتنا على تشكيل العلوم؛ قد نكتشف مثلاً أن ثمة أسئلة تتجاوز قدرات نظرياتنا التفسيرية. أعتقد أن لدينا ومضات رؤية بخصوص التخوم الفاصلة بين النظريات القابلة للفهم البشري والنظريات التي نعجز عن تشكيلها بسبب محدودية قدراتنا الذهنية. الحالة التي ناقشناها مثال على ذلك. إذا عدت إلى أصول التأمل العلمي وجدت أن

الناس قد تساءلوا عن الأجرام السماوية وعن مصادر السلوك البشري. إننا نظل الآن نطرح ذات الأسئلة بخصوص هذه المصادر وليس هناك تطور أُنجز يستحق الذكر. ليست لدينا فكرة عن طريقة مقاربة هذه الأسئلة ضمن سياق العلم. نستطيع كتابة الروايات عنها، لكننا نعجز عن تشكيل نظرية علمية بخصوصها حتى إذا كانت باطلة. باختصار ليس لدينا من نقول عنها. حين تسأل عن علة قيام شخص باتخاذ قرار بطريقة دون سواها، على كون قراره حراً، لن تعرف السبيل للإجابة عن هذا السوال ضمن إطار العلم. من جهة أخرى أحرز تاريخ الفيزياء تقدماً باهراً. قد يعكس التباين بين تطور مجال ما وإخفاق آخر خصائص تختص بها قدراتنا على تشكيل العلم، وقد يتسنى لنا إثبات ذلك لو كان صحيحاً.

ماجـــــي: تحدثنا حتى الآن كما لو أن كل التفكير المنظم إنما يتم عبر اللغة، وهذا يبدو افتراضاً باطلاً. ليس من الواضح أن اللغة تقوم بدور أساسي في كل شكول التفكير العالية. المؤلف الموسيقى الذي يقوم بعمل مضن يحدث تطوراً مبدعاً في الموسيقى، كما فعل سترامنسكي في سيمفونية «غضب الربيع». لقد أنجز عملاً أصيلاً ومعقداً، لكن أفكاره واضحة، فهو يفصح عنها بطريقة يفهمها الآخرون. على ذلك فإن عمله لا ينطوي على أية ألفاظ. هل تهدد حقائق هذا القبيل البراهين التي تطرحها؟

تشومسكي: على العكس تماماً، فأنا أفترض أن العقل ليس نسقاً موحداً بل على درجة عالية من التنوع. إن العقل ـ كالجسد ـ منظومة من القدرات أو الأعضاء، واللغة مجرد واحدة منها. إن المرء

لا يحتاج إلى الرقي إلى مستوى سترامنسكي لضرب مثال عن التفكير بدون لغة. كل شخص يقوم بالتأمل يعرف أن كثيراً من تفكيره لا يشتمل على لغة. اعتبر مثلاً التفكير في قطة: إن هذا التفكير لا يتضمن لغة، ومن البين أن ثمة أنماطاً أخرى من التفكير، ملكات أخرى تعد الموسيقى إحداها. هذا مجال ـ يشبه الرياضة والفيزياء ـ ينجز فيه تطور ثوري وسريع وبطريقة يفهمها الآخرون عادة بشكل مباشر. إحدى علامات هذا القرن المثيرة هي أن الخلق الموسيقي تعوزه القدرة على التبليغ المباشر التي استحوذت عليها موسيقى الأزمان الماضية. يحتاج المرء لإجراء تجربة لإثبات هذا الفرض، ولكنني أضمن بأننا لو أخذنا مجموعتين من الأطفال أسمعنا إحداهما موسيقى لموزارت ولهين وبيتهوفن وأسمعنا الأخرى موسيقى لشوينبرغ، ويبرن، وبيرج، فسوف نكتشف أن ثمة فرقاً كبيراً في قدراتهم على فهم هذه الخبرات الموسيقية والتعامل معها. إذا صح هذا التخمين، فإنه يعكس أمراً كامناً في القدرات الموسيقية. لقد تم نقاش أفكار من هذا القبيل لفترة ما. لقد جادل بول هندقن منذ ربع قرن ـ في المحاضرات ألقاها في نورتن ونشرتعام 1952 تحت عنوان «عالم المؤلف الموسيقي» ـ بأن اختراق مبدأ النغم في الموسيقى الحقيقية أشبه ما يكون باختراق الأجسام المادية لمبدأ الجاذبية.

ماجـــــي: لا أرغب في مواصلة القياس على الموسيقى، على كوني أجده رائعاً، فقد استعملته بغية التوضيح فحسب. إنه يوضح أمرين، الأول هو أن بعضاً من أنماط تفكيرنا العالية تحقق ويُعبّر عنها دون استعمال الألفاظ، ولذا يتعين علينا ألا نتورط في طرح

نظريات تفسيرية للتفكير أو الافصاح تخفق بمجرد أن تطبق على شكول ليست لغوية، أو نفترض خطأً أن تلك الشكول تقتصر على مستويات متدنية أقل تعقيداً ويمكن إغفالها. الأمر الثاني هو أن ذلك القياس يوضح مذهبك القائل بأننا مبرمجون لتطوير أنساق للفهم والتفكير، فضلاً عن أنساق اللغة، من قبيل الرؤية البدهية للعالم من حولنا على اعتبار أنه يتكون من أشياء متمكنة من أوضاع بعينها، والقدرة على قراءة وجوه البشر أو الاتصال بهم.

تشومسكي: بعض مجالات الوجود البشري جديرة بالدراسة، طالما تطورت في إطارها بنى ثرة ومعقدة وبطريقة موحدة. خلافاً لذلك لا تكون خليقة بالاهتمام.هذه هي الحالات التي نتوقع أن نكتشف فيها برمجة تمكن من إحداث تلك الإنجازات الهائلة.

ماجـــــي: هل تعتقد أن كل البنى البشرية ـ المؤسسات، الفنون، العادات، الملابس، الألعاب ـ تعرض هذه البرمجة؟

تشومسكي: مرة ثالثة يتعين أن نبدي بعض الحرص. أخمن أن الألعاب مثلاً تصمم بحيث تكون خارج قدراتنا المعرفية. إننا لا نصمم ألعاباً لدينا مهارة على مما رستها تضاهي مهارتنا في استعمال اللغة. ألعاب كهذه لن تكون مثيرة، إذ سيكون بمقدور كل امرئ أن ينجز فيها أكثر مما يجب. عوضاً عن ذلك نقوم بتصميم ألعاب كالشطرنج حيث تجد قواعد جد بسيطة ومع ذلك لا نعد مهرة في تطبيقها. لكننا مهرة في استعمال اللغة وليست هناك فروق تميز بيننا بخصوص قطاع كبير منها. أما في الشطرنج، القابع في تخوم قدراتنا المعرفية، فنجد أن الأفراد

المتشابهين في تنشئتهم الثقافية متفاوتون في قدرتهم على حل مشاكله، وهذا ما يجعل الشطرنج لعبة مثيرة. ثمة مهام يمكن تصميمها في تلك التخوم، بل إن هناك مجالاً يكرس لتطويرها: إنه علم النفس التجريبي. معظم علماء النفس الحديث مشغولون باكتشاف الوظائف التي تهب قوانين تسري على مختلف أنواع الحيوان مثل الجري في متاهة، حيث تضاهي مهارة الفئران مهارة البشر، وهي في الحالين رديئة. هذه مهام تصمم بحيث لا تكون لها حلول مثيرة، أي بحيث تتجاوز قدراتنا المعرفية، ولذا فإننا نقوم بها بسبل استقرائية وعبر إجراءات المحاولة والخطأ.

ماجـــــي: عندما تتحدث عن الاستقراء والمحاولة والخطأ، فمن البين أنك تشير إلى التحليل الامبيريقي التقليدي لعمليات التعلم العادية. من البين أيضاً أنك لا تعتقد أن هذه العمليات تحدث في التعلم العادي، كونها تقوم بدورها في تخوم منطقة القدرات المعرفية. بكلمات أخرى فإن تحليلك لعملية التعلم العادي يتضمن رفضاً للموروث الامبيريقي في الفلسفة. إن كونك تعتقد أن الامبيريقيين مخطئون بخصوص كيفية التعليم يعني أنك تعتقد أنهم مخطئون بخصوص طبيعة المعرفة التي تعد إشكالية مركزية في ذلك التراث.

تشومسكي: التراث الامبيريقي الكلاسيكي، الذي بلغ أوجه عند هيوم، تراث مهم؛ لقد حاول طرح نظرية علمية في أصول المعرفة، بل إنه رام - وفق تعبير هيوم - تأسيس علم في الطبيعة البشرية. لقد اعتبر نظريته نطرية امبيريقية، لكنه حين نبحث فيها نكتشف أنها باطلة برمتها. الآليات التي تقترحها لا تمكن

العقل البشري من الوصول إلى المعرفة، والأوضاع التي تمكن من التبليغ إلى المعرفة تختلف جذرياً عن تلك التي افترضها هيوم. العقل عنده مسرح تعرض على خشبته الأفكار (راجع كتابه «أطروحة في الطبيعة البشرية، الكتاب الأول، الجزء الرابع)، ولذا فإننا نستطيع استنفاد محتوى العقل عبر فعل الاستبطان. إذا لم تكن الفكرة في المسرح فهي ليست في العقل. والواقع أن هيوم قد ذهب إلى حد القول بأنه ليس هناك مسرح بل مجرد أفكار يرتبط بعضها ببعضها الآخر عبر السبل التي أتينا على نقاشها. هذه رؤية مضللة، وإن ظلت تستحوذ على تاريخ الفكر الغربي.

في التراث العقلاني الكلاسيكي افترض أيضاً أنه بالمقدور استنفاد محتوى العقل عبر تركيز الاهتمام. يستطيع المرء تمييز «الأفكار المميزة الواضحة» وأن يقوم بتطوير نتائجها. حتى فرويد - في نظريته عن اللاوعي وفي تلميحه للعمليات الذهنية التي لا نستطيع الاتصال بها - يعتبر إمكان الاتصال باللاوعي من حيث المبدأ. إننا نستطيع إدراك المسرح وخشبته وما يعرض عليها طالما استطعنا تخطي بعض العقبات. السياق الذي يتحدث فيه فرويد يقترح أن عدم القابلية للاتصال إنما تعني صعوبته. ولكن إذا صح ما ذهبتُ إليه، ثمة خطأ جسيم في هذه الرؤية. إنها خاطئة من نقطة مبتداها. ليس هناك مبرر وجيه للاعتقاد في أن التمثيلات الذهنية ومبادئ الحساب التي تقوم بأدوار فاعلة في السلوك وفي الفهم والتفاعل مع الآخرين والتكلم أكثر قابلية لأن يتم الاتصال بها من تحليل آليات أجهزة البصر والكبد.

ماجــــي: تعود مراراً وتكراراً إلى نفس النقطة: كثير من المشاكل المناقشة والنظريات المطروحة من قبل الفلاسفة وعلماء النفس عبارة عن مشاكل ونظريات تبحث في عمليات فيزيقية، ومن ثم فإنها قابلة للبحث العلمي، وعندما نبحث فيها وفق هذا النهج يتضح لنا أنها باطلة. من شأن هذا أن يقوض كثيراً من النظريات التي تم تكريسها، خصوصاً الامبيريقية منها. يبدو أن النظرية التي تستعيض بها عن هذه الرؤية مستقاة من التراث العقلاني. في تقديمي لهذا الحوار قلت إن أعمالك تذكرني باستمرار بكانت، بل إنه يبدو لي أنك تكرر مذهبه عبر توظيف علم اللغات الحديث. هل ثمة جانب من الصواب في هذا الحكم؟

تشومسكي: إنني لا أقبله فحسب بل حاولت الإفصاح عنه بطرق بعينها. على ذلك فإنني لم أشر إلى كانت كثيراً بل أشير إلى تراث القرن السابع عشر؛ إلى الديكارتية الأوربية والأفلاطونية المحدثة البريطانية. لقد طور هذا التراث أفكاراً أصبحنا أكثر ألفة معها في أعمال كانت؛ كفكرة تطابق الخبرة مع سبل إدراكنا. وبالطبع ثمة أعمال مهمة في بنية اللغة والنحو الشامل ونظرية العقل والتحرر والحقوق البشرية نمت في ذات التربة. لقد كتبت عدة مرات عن هذه القضايا (في كتبي: «جوانب من نظرية السنتاكس»، «اللغة والعقل»، «اللغة والحرية»). وعلى وجه الخصوص نجد في الأفلاطونية المحدثة البريطانية منجم خصب من الرؤى المتعلقة بالمبادىء المنظمة التي تتشكل بنية الخبرة وفقها، وثمة رؤى سيكولوجية من أخصب ما عرفت. يمكن جعل هذا التراث أكثر صراحة

وبالمقدور تعديله وتطويره عبر البحث الامبيريقي. وبالطبع يتعين علينا رفض بعض من جوانبه، كالالتزام العام، وإن لم يكن التزاماً كلياً، بالاعتقاد في قابلية محتوى العقل لأن يستنفد بالاستبطان، وكالاعتقاد في ثنائية العقل والجسم يستطيع المرء أن يفسر علة قول الديكارتيين بهذا الحكم، فلقد شكل نسبة إليهم نقلة معقولة. غير أننا لسنا ملزمين باقتفاء أثر خطاهم. إن لدينا سبلاً مختلفة لمقاربة ذات الأسئلة.

ماجـــــي: أشرت في المقدمة إلى أنك حظيت بشهرة واسعة بوصفك عالماً لغوياً، وأخرى بوصفك محرضاً سياسياً. يبدو لأول وهلة أنه ليست هناك علاقة بين هذين النشاطين، لكنني أعتقد أن ثمة ارتباطاً ضعيفاً لكنه مثير بينهما، سوف أعبر عنه على النحو التالي: عبر التطور التاريخي للفكر الأوربي، استبين أن للتحررية علاقة آصرة بالفلسفة الامبيريقية والنهج العلمي. ثمة شعار رفع مفاده: «لا تقبل الأمور وفق آراء السلطة، بل أنظر إلى الحقائق واحكم بنفسك». هذا سلوك ثوري في السياسة والعلم والفلسفة على حد سواء. لهذا السبب اعتبرت التحررية العقيدة ضد السلطوية الأساسية في الفكر الغربي. ولكن تماماً كما رفضت الامبيريقية في الفلسفة والعلم، رفضت أيضاً التحررية في السياسة. إنك تقول في كتاباتك إن التحررية قد أصبحت حليفاً للسلطة. ثمة إذن ارتباط ثقافي بين أعمالك في علم اللغات ومعارضتك للحرب في ڤيتنام، فكلاهما مؤسس على رفض النهج الامبيريقي - التحرري الكامن في لب التراث الأنجلوسكسوني.

تشومسكي: هذا يستثير مزيجاً من الأسئلة. من المفترض أن ديكارت أيضاً

قد قبل الشعار الذي ذكرت، ولكن دعني أقل شيئاً عن التحررية، هذا المفهوم المعقد. صحيح أن التحررية نشأت في بيئة امبيريقية: رفض السلطة، الثقة في قرائن الحس، وما إليه. على ذلك، حدث عبر السنين تطور معقد في التحررية كفلسفة اجتماعية. افترض أننا نعود هنا إلى الأعمال الكلاسيكية، ككتاب همبولدت «حدود فعل الدولة» الذي ألهم مل ويعد بالفعل عملاً تحررياً كلاسيكياً. العالم الذي عني به هو عالم خيالي جزئياً: إنه عالم بعد ـ اقطاعي لكنه قبل ـ رأسمالي، لا يوجد فيه نظرياً تفاوت كبير بين الأفراد من حيث السطوة والثروة. على ذلك ثمة تفاوت كبير بين الأفراد والدولة. عن هذا ترتب أن تكون مهمة التحررية ـ التي تعنى بالحقوق البشرية والحرية والمساواة بين الأفراد ـ هي العمل على إضعاف قوة الدولة، كونها تهدد حرية الأفراد. من هذا المفهوم يتسنى تطوير نظرية كلاسيكية في الحرية في العالم قبل ـ الرأسمالي لم يكن همبولدت يفكر في مجتمع تعد فيه الشركة فرداً من الناحية القانونية، أو يحدث فيه تفاوت بين الأفراد بسبب اختلاف درجة تحكمهم في الموارد والإنتاج. الالتزام في مجتمعنا بفهم ضيق للهمبولدتية يعني تبني تحررية سطحية. صحيح أن معارضة الدولة حال وجود تفاوت بين الأفراد تتسق والنتائج التي يخلص إليها همبولدت، إلاّ أن مبرراتها تختلف عن مبرراته. والواقع أن مبرراته تفضي الآن إلى نتائج مختلفة، أعني وجوب إضعاف التحكم السلطوي في الإنتاج والموارد الذي يؤدي إلى تفاوت بين الأفراد ويقيد حرياتهم. بمقدور المرء الفصل بين التحررية

الكلاسيكية ونوع من الاشتراكية التحررية يطبق مبررات تلك التحررية الكلاسيكية على مرحلتنا الاجتماعية المختلفة جداً. في الفترة المحدثة أصبح للتحررية معنى غريباً. لقد أضحت أساساً نظرية رأسمالية الدولة، أي تدخل الدولة في الاقتصاد الرأسمالي. ليست هناك علاقة آصرة بين هذه التحررية والتحررية الكلاسيكية. الواقع أن التحررية الكلاسيكية هي التي نسميها الآن بالمحافظية. غير أن هذه الرؤية الجديدة سلطوية إلى حد كبير، فهي تقبل عدداً من مراكز السلطة والتحكم. الدولة من جهة وتكتلات القوى الخاصة من أخرى، كلها تتفاعل في حين يبقى الأفراد أسنان تروس طيعة في آلة مقيدة الحركة. قد نسميها ديمقراطية، ولكن إذا اعتبرنا التوزيع الفعلي للسلطة، فهي أبعد ما تكون عن الديمقراطية. لقد شعرت دوماً أن إنجاز المثال التحرري الكلاسيكي في مجتمع مختلف إلى هذا الحد يتطلب السير في اتجاه مختلف. من الخطأ والسطحية أن نقبل نتائج وصلنا إليها في مجتمع مغاير دون اعتبار الأسباب التي افضت إليها. إن تلك الأسباب تعد جوهرية، وقد أكون تحررياً بهذا المعنى، لكنها تجعلني الآن اشتراكياً فوضوياً.

* * *

12) فلسـفة العلـم:

حـوار مـع هيلـري بتـنام

تقـديـم

العلاقة بين الفلسفة والعلم الرياضي موضع فحص مستمر. لقد كتب أفلاطون على باب أكاديميته: «لا يدخل أحد ليس على دراية بالهندسة». أرسطو هو الفيلسوف الذي صنف العلوم الأساسية وقام بتسميتها وفق معيار احتفظنا به حتى يومنا هذا. بعض من عظام الفلاسفة كانوا أيضاً رياضيين عظماء استحدثوا فروعاً جديدة في علم الرياضيات، كديكارت ولايبنتز وبسكال. معظم الفلاسفة المبرزين ولجوا الفلسفة من باب الرياضة أو باب العلم، وهذا موقف استمر الفلاسفة في اتخاذه حتى هذا القرن. لقد بدأ رسل أبحاثه في الرياضيات، وڤتنجشتين في الهندسة، وكان بوبر مدرساً للرياضة والفيزياء. كل أعضاء حلقة ڤيينا تقريباً كانوا علماء أو رياضيين، وحتى هيدجر قام بأبحاث جادة في العلوم الطبيعية. سبب هذه العلاقة الآصرة غاية في البساطة؛ إن الدافع الأساسي الذي حفّز معظم الفلاسفة العظماء هو تعميق الفهم بخصوص العالم وبنيته، وهذا أمر شغل به المبدعون من العلماء. لقد اعتبرت الرياضة أكثر المعارف البشرية يقينية، كونها دقيقة وواضحة، وهكذا عني كثير من الفلاسفة بمعاينة خصائصها الفارقة وبما إذا كان بالإمكان تطبيقها بطريقة تمكن من اكتساب أنماط أخرى من المعارف. هذا أمر يسري أيضاً على العلم الذي عدّ نمطاً واثقاً على نحو خاص من المعرفة. ما الذي جعل العلم قادراً على انتاج معارف جديرة بالثقة؟ وهل بالمقدور توظيف نهجه في البحث في مجالات أخرى؟

البحث في المفاهيم، المناهج، الإجراءات، والنماذج المتضمنة في الرياضة والعلوم أصبح يعرف باسم فلسفة العلم وفلسفة الرياضة. هذان هما موضع اهتمامنا في هذا الحوار، خصوصاً فلسفة العلم، رغم أن الشخصية التي نستضيفها، الاستاذ هيلري بتنام، متخصص في ذينك المجالين معاً.

الحـــوار:

ماجي: أفضّل أن نبدأ بمعاينة موقف يتخذه معظم المفكرين المعاصرين. منذ القرن السابع عشر طرأ اضمحلال على سطوة المعتقد الديني، خصوصاً في الغرب وفي وسط المثقفين من رجالاته. لقد تمت الاستعاضة عن رؤية الدين للعالم برؤية علمية أو مؤسسة على العلم. هذه رؤية تؤثر فينا جميعاً، فهل لك أن تقوم بصياغتها بشكل بيّن؟

بتنام: فكر في حل الكلمات المتقاطعة: في نهاية المطاف يجد كل شيء موضعه، وإذا أغفلنا قليلاً من الأخطاء التي نقع فيها أثناء عملية الحل، ثمة تقدم تراكمي يحرز باستمرار. هذه هي الطريقة التي يبدو بعد ثلاثة قرون أن العلم قد تطور وفقها. في مطلع هذا القرن بدا للبعض أن مهمة اكتشاف قوانين الفيزياء الأساسية قد شارفت على الانتهاء. في عام 1900 اقترح ديڤيد هلبرت قائمة شهيرة اشتملت على ما يقرب من عشرين إشكالية رياضية، وكان من أهمها وضع أسس الفيزياء على قاعدة متينة.

ماجي: مهمة يسيرة! أفترض أنه قد أناطها بعلماء الرياضة لا بعلماء الفيزياء.

بتنام: هذا صحيح. لقد اعتقد هلبرت أن نيوتن وماكسويل قد أكملا القصة، وأن على الرياضيين توضيح منطقها. في حوار سابق معك وصفتُ هذا بخزانة الكنز: لقد اعتبر العلم نشاطاً ينمو بطريقة تراكمية عبر عملية ملء الخزانة. ثمة استعارة أخرى: عملية بناء هرم؛ أحياناً يرتكب المرء خطأ ما، لكن الصرح يرتفع مستوى تلو الآخر. الرؤية التقليدية للعلم تشتمل على فكرتين: فكرة تنامي المعرفة العلمية تراكمياً، وفكرة وجود مصدر للعلم هو النهج العلمي. الفكرة الثانية قديمة العهد. لقد تأثر نيوتن كثيراً بأفكار الفيلسوف فرنسيس بيكون، فسمى نهجه بالاستقراء، ومنذ ذلك الحين أفترض أن هناك شيئاً اسمه المنطق أو المنهج الاستقرائي، وأنه بالإمكان تحديد خصائص العلم عبر توكيد كونه نشاطاً يطبق هذا النهج على نحو مقصود وواع. هذان هما العنصران الأساسيان في الرؤية التقليدية للعلم.

ماجي: سوف أعبر عن هذه الرؤية بطريقة مختلفة إلى حد ما. في القرون الثلاثة الأخيرة اعتقد مثقفوا الغرب أن الكون يتكون من مادة تتحرك، وأن هذا يصدق على كل شيء فيه، بدأً من نجوم السماء وانتهاءً بخلايا أجسام البشر. العلم هو النشاط الذي يبحث في بنية هذه المادة وفي قوانين تلك الحركة باستعمال نهج خاص هو النهج العلمي. لو استمر العلم في هذا البحث فسوف يأتي عليه حين من الدهر يستطيع فيه اكتشاف كل ما يمكن اكتشافه. غير أن العلماء المعاصرين هجروا هذه الرؤية، وإن ظل معظم أغيارهم يتعلق بها.

بتنام: أعتقد أنها شرعت في الانهيار مع اينشتين. لو تحدثنا عن تاريخ الفلسفة لوجدنا أن كانت قد قام بعمل يتعلق بهذا الأمر. لقد

ارتاب كانت في نظرية التطابق معياراً للحق، وهذا شك لم يساور أحداً من الفلاسفة قبله. لقد اعتبرت المعرفة أشبه ما تكون بالمرآة أو النسخة، لكن كانت أشار إلى أن الأمر أعقد من ذلك. ثمة إسهام يقوم به العقل. وبالطبع فإن العقل لا يخلق المعرفة، فكانت لم يكن مثالياً. ليست المعرفة خيالاً، لكنها ليست نسخة أيضاً. إن ما نسميه «حقيقة» يرتهن بما يوجد، بالطريقة التي تكون عليها الأشياء في العالم، قدر ما يرتهن بالمفكر، أو بالعقل، وإن كنا نستعمل لفظة «العقل» اليوم بدلالة اجتماعية لا فردية كما حسب كانت. أعتقد أن ڤتنجشتين قد خلص إلى رؤية مشابهة: ثمة إسهام بشري، اسهام مفاهيمي بخصوص ما نسميها «حقيقة»، والنظريات العلمية لا يمليها علينا الواقع وحده.

ماجي: قد يجد البعض هذه الرؤية مدعاة للإرباك. كيف يمكن لما هو حق ولما هو باطل أن يرتهن بشيء غير الواقع، وبغض النظر عما يحدث في العقل؟

بتنام: دعني إقارن ذلك بالبصر. إننا نعتقد أن ما نراه يتوقف فحسب على ما يوجد؛ ولكن إذا قمنا بدراسة البصر، كعلماء أو كرسامين، سوف نكتشف أنه يتضمن قدراً هائلاً من التأويل. إن اللون الذي نراه أحمر ـ إذا اعتبرنا طول الموجات ـ ليس نفس اللون في أوقات مختلفة من النهار، ولذا فإن أبسط تفاعل مع العالم، كالنظر إليه، يتضمن تأويلاً.

ماجي: والواقع أننا نعزو إلى العالم مخططاً مفاهيمياً لا نعيه تماماً ما لم نحملق في دواخلنا ونقوم بفحصه.

بتنام: هذا صحيح. لا بد أن العالم قد بدا مختلفاً في العصور الوسطى حين كان يعتقد أن النجوم تقع فوق رؤوسنا واننا نمكث تحتها.

عندما ننظر اليوم إلى السماء نختبر خبرة مغايرة لتلك التي مارسها رجل العصور الوسطى.

ماجي: تقول إذن أن المقولات التي نبصر عبرها العالم ونفسر خبراتنا وفقها، الأطر التي تنتظم ملاحظاتنا ونسميها حقائق، إنما نحن الذين نقوم بالإسهام بها، ومن ثم فإن العالم ـ كما يفهمه العلم ـ مشكل جزئياً بوقائع منفصلة عنا، ولكنه مشكل أيضاً بمقولات بشرية.

بتنام: في الفيزياء المعاصرة نجد ثنائية الموجة ـ الجزيئ. هذا مثال يبالغ في التبسيط لكنه ليس خاطئاً. هناك تجارب كثيرة يمكن وصفها بطريقتين مختلفتين: يستطيع المرء أن يفكر في الالكترون كموجة أو كجزئ، وكل واحد من هذين الوصفين يعتبر صحيحاً ودقيقاً.

ماجي: ثمة سبل مختلفة لوصف ذات الحقائق، وكل واحد منها قد يكون دقيقاً.

بتنام: نعم؛ لقد شرع الفلاسفة في الحديث عن الأوصاف المتكافئة، وهذا تعبير يستعمل في فلسفة العلم.

ماجي: بعد نيوتن ولقرنين من الزمان اعتقد مثقفو الغرب أن العلم النيوتوني حقيقة موضوعية معصومة عن الزلل. ثمة قوانين قام بوصفها نيوتن وآخرون تحكم علميات العالم الفيزيائي. ولكن في نهاية القرن التاسع عشر بدأ هذا المفهوم للعلم في الانهيار. لقد شرع الناس في ملاحظة أن النظريات العلمية التي قبلت لقرون ومكنت من التنبؤ الدقيق قد تكون خاطئة، الأمر الذي يشكك في عصمة العلم. لكن هذا يستثير أسئلة مزعجة. إذا لم تكن قوانين العلم أوصافاً موضوعية صحيحة لما يحدث في العالم، فمن

ذا الذي يقدر على إنجاز هذه المهمة؟ إذا كنا لا نستطيع الوصول إلى تلك الأوصاف عبر ملاحظة الحقائق، أي باستقراء الواقع، فما سبيل الوصول إليها؟

بتنام: من البين أن كانت يزعم أن ثمة جانباً لا يعزى إلى البشر، فثمة واقع مفارق، ولكن هناك إسهام بشري. غير أن كانت نفسه قد اعتقد في عصمة العلم النيوتوني وفي أننا أسهمنا في جعله علماً يقينياً. الخطوة التي تجاوزت كانت، والتي قام بها بعض من علماء وفلاسفة القرن العشرين، تتعين في القول بوجود مخططات مفاهيمية بديلة، وفي القول بإمكان أن تكون المفاهيم التي نفرضها على العالم خاطئة تتطلب التعديل. ثمة تفاعل بين ما نسهم به وما نكتشفه.

ماجي: ولكن ما الذي جعل الناس يرتابون في مفهوم العلم بوصفه حقيقة موضوعية؟

بتنام: أعتقد أن السبب هو أن العلم الأقدم عهداً قد اتضح بطلانه، في صورته العامة لا في تفاصيله، في حين أن أحداً لم يتوقع حدوث ذلك. هذا لا يعين مثلاً أننا اكتشفنا أن الشمس لا تبعد 93 مليون ميل عن الأرض، بل تبعد فحسب 92 مليون ميل. أحياناً يرتكب العلم أغلاطاً فاضحة من هكذا قبيل، لكن هذا ليس بالأمر الغريب، فقد نخطئ بخصوص أمور بسيطة كوجود كرسي في الحجرة. الشك الشامل في صحة القيم العددية في العلم غير مبرر، شأنه في ذلك شأن أي شك شامل آخر. غير أن نظريات اليوم لا تعارض نيوتن في خصوص تعبيراته العددية، فهي تلائم كثيراً من العمليات الحسابية، بل تعارض الصورة في مجمل عمومها. هكذا تمت الاستعاضة عن مفهوم الزمان والمكان المطلقين

بمفهوم «الزمكان» ذي الأبعاد الأربعة، كما تمت الاستعاضة عن العالم الاقليدي بعالم يمتثل لهندسة لم نكن نحلم بها، بل إننا عدنا إلى فكرة العالم ذي البداية المحددة، وهذه صدمة حقيقية. إن ما يتم وصفه لا يدحض إلى الأبد.

ماجي: لذا يتعين علينا الآن أن نفكر في العلم كمجموعة من النظريات تستبدل باستمرار بأخرى أفضل منها، أكثر دقة وثراء وقدرة على التفسير. حتى النظريات الناجحة والمعقدة التي وصلنا إليها، كنظرية آينشتين وأسلافه الموهبين، سوف يأتي دورها فيستعاض عنها بنظريات لم تخطر بعد ببال العلماء.

بتنام: هذا صحيح، والواقع أن العلماء أنفسهم يتنبؤون بذلك. النظريات الأساسية في القرن العشرين، النسبية وميكانيكا الكوانتم، سوف تفسح الطريق لنظريات أخرى تتجاوزها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ماجي: من شأن هذا الحكم أن يستثير السؤال الأكثر أساسية: في ضوء هذه المعطيات الجديدة، ما الذي يعنيه القول بصحة أو بطلان أية نظرية؟

بتنام: يظل هناك مذهبان، منذ عهد كانت؛ المذهب التطابقي الذي ما زال يحتفظ ببعض أنصاره، ومذهب آخر بدأ ينتشر مفاده أنه ليس بمقدور المرء الفصل بين الصدق والقابلية للتقرير. الفكرة التي أضافها كانت، فكرة توقف الصدق على العقل، أصبح يعبر عنها الآن بالحكم بأن ما يصدق وما يبطل يتوقف جزئياً على العزف، ولكن هذا لا يعني أن القضية إنما تصدق به، كما لا يعني أن هناك قضية تخلو منه.

ماجي: هل لك أن تفصّل في هذا الأمر؟

بتنام: الصعوبة تنشأ من إمكان وصف الحقائق - ضمن ذات النظرية - بأكثر من طريقة. يحدث هذا في نظرية النسبية الخاصية حيث يستبان أن حقائق الأسبقية الزمنية قابلة لأن توصف بشكل يختلف باختلاف الملاحظين. تخيل أطفالاً في الحركة الكشفية في كوكبين مختلفين يطلقون إشارات الإنطلاق. قد يقول ملاحظ أن أطفال الفرقة الأولى أطلقوا تلك الإشارات قبل أطفال الفرقة الثانية، وقد يقول آخر أنهم أطلقوها بعدهم. إذا كانت المسافة كبيرة إلى حد كاف، بحيث يستحيل على الإشارة قطعها دون أن تتجاوز سرعتها سرعة الضوء، الأمر الذي يستحيل على أية إشارة فيزيقية، فإن هذين الوصفين يعدان صحيحين ومقبولين.

ماجي: هذا يضع عراقيل مفاهيمية في سبيل فهم بعض النظريات العلمية المعاصرة، الأمر الذي يستثير فكرة إمكان أن تنجح النظرية وأن تكون مفيدة دون أن يكون بمقدورنا فهم معناها. هذا ما حدث مع نظرية الكوانتم في علم الميكانيكا، أليس كذلك؟

بتنام: بلى، ولكنني أود القول إن على المرء ألا يبالغ كثيراً في هذه الفكرة، فنحن لا نود التخلي عن معايير القابلية للفهم بشكل مطلق. إننا نريد القول إن ميكانيكا الكوانتم تعمل بشكل ناجح وإن هذا يعني أن ثمة جزءاً أساسياً منها يعد صائباً. وبخصوص القابلية للفهم نبدي استعداداً للحكم بإمكان بطلانها جزئياً وبوجوب تعديل أحداسنا عنها. على ذلك، هناك مفارقات تنطوي عليها هذه النظرية ومن المهم أن نعثر على حل ملائم لها.

ماجي: قد يتساءل من تابع هذا الحوار واكتشف جدة الأفكار التي تطرحها عن الكيفية التي يعمل بها النشاط العلمي. إذا لم يكن العلم مصدراً للمعارف الموضوعية الخليقة بالثقة، وإذا كانت

النظريات العلمية تنطوي على أجزاء أساسية تعد ذاتية، كون العقل البشري أسهم في تشكليها، فكيف يتسنى لنا بالعلم تشييد الجسور وصنع المركبات الفضائية التي نسافر بها إلى القمر؟ كيف يتسنى توظيف هذه النظريات الغامضة دائمة التغير والذاتية جزئياً؟ لا بد أنها تطابق العالم بطريقة ما، بالرغم من كل ما أتينا على ذكره.

بتنام: أعتقد أنه ليس هناك تعارض بين «الذاتية» و«التطابق مع العالم». في الحياة العادية نستعمل ألفاظاً تعكس اهتماماتنا المحددة جزئياً وفق ثقافتنا. إننا لا نستطيع القول« إن هناك شرطياً في المنعطف» ما لم تكن لدينا شبكة من المؤسسات الاجتماعية. غير أن حقيقة كون مفهوم الشرطي تعكس اهتماماتنا الثقافية لا تعني أن وجود شرطي في المنعطف ليس حقيقة موضوعية. إنني لا أقول أن المعرفة العلمية ذاتية أو إن كل شيء مسموح به، إنما أقول إننا نواجه موقفاً صعباً غالباً ما نواجهه في الحياة، موقفاً نلاحظ فيه اختلافاً بين التفكير الجيد والتفكير الرديء دون أن تكون في متناولنا قاعدة ميكانيكية للتمييز. وكما لاحظ بيرس منذ زمن طويل، فإن العلم يعمل بشكل ناجح لأنه يتغير. إن ما يميز العلم عن السبل الأخرى في الكشف عن الحقيقة هو أن ممارسيه يبدون استعداداً لاختبار نظرياته، فهم لا يعتبرونها معصومة عن الخطأ. يتعين علينا تذكر ما عرفه بيكون؛ أن نطرح أسئلتنا على الطبيعة وأن نستعد لتغيير فروضنا إذا ثبت عدم صلاحيتها.

ماجي: في الصراع التقليدي بين الدين والعلم ثمة مواطن مشتركة. المتدينون يعتقدون بأن هناك نوعاً من المعارف بخصوص العالم المسيحيون مثلاً يرون أن الله قد خلقه، وأن الله قد خلق الإنسان

على صورته، ومنح البشر أرواحاً خالدة. هذه قضايا أساسية آمن بها المتدينون بيقين مطلق. العلماء يصرون أننا نجهل هذه الأساسيات، فالعالمعندهمغامض وقد لا نتمكن من سبر أغواره، بل إنه من المرجح أن يختلف ما نكتشفه عما تنبأنا بحدوثه. بكلمات أخرى ، المتدينون وحدهم هم الذين يزعمون اليقين، أما العلماء فينكرون إمكانه.

بتنام: قد يكون هذا صحيحاً.

ماجي: يبدو أنك لا تفضل الجزم بذلك.

بتنام: لأنني لا أفضل إصدار تعميمات بخصوص المتدينين.

ماجي: دعنا نواصل الحديث عن الفكرة بغض النظر عنهم. الآن وبعد أن قمنا بتعديل مفهومنا عن العلم كلية، هل حدث تعديل فيما حسبنا أنه يميز العلم عن اللاعلم؟

بتنام: نعم، وهذا أمر يعد مهماً من وجهة نظر ثقافية. الضرر الذي أحدثته الرؤية التقليدية للعلم هو التالي: إذا كانت هناك حقائق مطلقة يعمل العلم على تجميعها، فكل شيء آخر لا يشكل معرفة، فهو ليس صادقاً ولا باطلاً. من الصعب أن تشارك في جدل سياسي دون أن تجد من يسألك: هل هذه حقائق أم أحكام قيمية؟ كما لو أن كون هتلر رجلاً شريراً ليس حقيقة.

ماجي: هل تعتقد أن كون هتلر شريراً حقيقة؟

بتنام: نعم.

ماجي: بالتوكيد أنني أعتقد في ذلك كذلك، لكنه إذا كان حقيقة، وإذا كنا هجرنا كثيراً من التمييزات الحاسمة التي عقدها أسلافنا،

فلماذا نستمر في استعمال كلمة «علم»؟ هل تظل معياراً للتمييز بين أنشطة ثمة مبرر وجيه للتمييز بينها؟

بتنام: لا أعتقد ذلك. لقد كان هناك معنى للتمييز بين العلم واللاعلم ضمن الرؤية التقليدية الملتزمة بالنهج الاستقرائي، فما يجعل النشاط علماً هو كونه يستعمل هذا النهج بشكل واع ومقصود. النشاط غير العلمي إما يستعمله بشكل غير واعٍ - كما في تعلم فنون الطبخ - أو لا يستعمله إطلاقاً. ولكن في الواقع لا يبدو أن هناك شيئاً اسمه «المنهج العلمي». صحيح أن ثمة مبادئ للبحث الامبيريقي، وحقيقة كوننا نتحدث عنه واحد من تلك المبادئ: «لا ترم معرفة كيف تعمل الطبيعة بشكل قبلي».إن كون طبيعة العلم بعدية إسهام بيكوني عظيم ذكرتُ اثنين من مترتباته: اختبار الفروض وكونها غير معصومة عن الخطأ. ولكن أية فروض يتعين اختبارها وأيها يتعين اعتبارها أكثر حمقاً من أن تقبل الاختبار؟ متى يتم اختبار النظرية إلى حد يكفل قبولها بشكل مؤقت، ومتى يتم اختبارها إلى حد يكفل الثقة فيها، على الأقل إلى أن تأتي نظرية أفضل منها؟ هذه أمور يتخذ العلماء إزاءها قرارات وفق الموروث (وبطريقة تحاكي ما يسميه كون بالنماذج المثلى، أمثلة لنجاحات تطبيقية سابقة) ووفق أحداسهم. لا يبدو أن هناك قاعدة ميكانيكية بمقدورها تحليل علم النفس البشري أو أحكام الحدس البشري بخصوص درجة المعقولية، بحيث تمكن ممارسة العلم من حيث المبدأ بآلات حاسبة تمتثل لتلك القاعدة إذا توفر لنا الوقت والمعطيات الكافية. لقد أُفترض تقليدياً أن العلم يختلف عن المعرفة التطبيقية العادية لأن لديه نهجاً - هو المنطق الاستقرائي - يتبناه على نحو مقصود وواعٍ. ولكن أن تقول إن هناك خطأً

فاصلاً بين العلم واللاعلم وتقول في ذات الوقت إن النهج الذي يفترض أن يقوم بتحديد هذا الخط غامض وعاجز عن كل شيء - باستثناء طرح أوصاف عامة مبهمة - هو أن تقول شيئاً ينبو عنه العقل.

وبالمناسبة لقد فشلت محاولات تقنين الاستقراء. المنطق الاستقرائي، إن كان هناك شيء من هذا القبيل، لم تتم برمجته في الحاسوب. التطور الذي طرأ على المنطق الاستنباطي في المائة عام الأخيرة والتطور الذي حدث في الحاسوب أبرزا الموقف الذي نجد فيه أنفسنا بخصوص الإثبات في العلوم الرياضية - التي نستطيع أن نحدد معاييره الصارمة - وكيف أنه يختلف عن موقفنا بخصوص الإثبات في العلوم الاستقرائية - حيث لا نستطيع سوى تقرير مبادئ من النوع الذي أشرت إليه.

ماجي: وكما قلت، فإن هذا يعني أن الفكرة التقليدية القائلة بوجود نهج علمي بعينه تحتاج الآن إلى أن تعدّل. لفترة طويلة كنا نعرف بشكل واضح ماهية هذا النهج: القيام بملاحظات مضبوطة ومقاسة بدقة، تجميع قدر كبير من المعطيات الموثوق بها، استعمال المنطق الاستقرائي في صياغة نظرية عامة بمقدورها تفسير ما تم ملاحظته من ظواهر، والتفكير في تجربة حاسمة تختبر بمقتضاها. إذا تخطت هذا الاختبار، فقد تم التحقق منها. لقرنين من الزمان اعتبر هذا النهجَ العلمي الوحيد. لكن هذا المفهوم قد تغير الآن كلية. هذا لا يعني أن ثمة نهجاً بديلاً استعيض به عنه، بل يعني أننا لم نعد نعتقد في وجود طريقة سليمة بعينها للتعامل مع المشاكل العلمية.

بتنام: ثمة «نموذج أمثل» للنهج العلمي - وهذا تعبير غامض - نجده

خصوصاً في الفيزياء. ولكن حتى هنا ثمة قدر كبير من المعرفة لا يلائم ويتعين ألاّ يلائم هذا النموذج. لا أعتقد أن هناك اتفاقاً في ثقافتنا بخصوص ما يكونه العلم وما لا يكونه. كل دليل جامعي يزعم أن الاجتماع والاقتصاد علوماً، ولكن ليس ثمة فيزيائي يعتقد في صحة ذلك.

ماجي: على أي أساس؟

بتنام: أعتقد أن السبب الحقيقي لا يكمن في كون علماء الاجتماع يرفضون استعمال النهج الاستقرائي، إذ يحتمل أنهم يستعملون هذا النهج بطريقة أكثر إرضاء للضمير من طريقة الفيزيائيين. أعتقد أن السبب هو أنهم يعجزون عن احراز قدر النجاح الذي يحققه الفيزيائيون.

ماجي: تعتقد إذن أن حكمة «العلم» تعني السعي بنجاح وراء المعرفة.

بتنام: نعم.

ماجي: في مقابل هذه الرؤية للعلم ـ الذي حاولنا تحديد خصائصها ـ هل لك أن تحدثنا عما تقوم به ويقوم به فلاسفة العلم في الوقت الراهن؟

بتنام: بعض مما نقوم به هو البحث في نظريات علمية بعينها، وهذا أمر لن أعنى كثيراً بوصفه في هذا الحوار. إننا أعاين عن كثب ميكانيكا الكوانتم لنعرف الدروس الفلسفية التي نستطيع الإفادة بها منها، فضلاً عن معرفة الاسهام الفلسفي الذي نستطيع تقديمه بغية توضيح أسسها. وكذا تفعل بخصوص نظرية النسبية ونظرية التطور عند دارون. هذا قطاع من فلسفة العلم يجهز معطيات سائر قطاعاتها. غير أن معظم فلسفة العلم تلقي بظلالها على

الفلسفة العامة. ثمة فلاسفة للعلم يؤمنون بمذهب التطابق في الحق ويحاولون التدقيق في هذا المذهب والرد على الاعتراضات الموجهة إليه. إنهم يرومون تكريس إمكان اعتبار العلم بالطريقة التقليدية. آخرون يؤمنون بمذاهب أخرى في الحق. بعض الفلاسفة ما زالوا يعتقدون في وجود نهج استقرائي يمكن تحديده بشكل دقيق. إنهم معنيون بمجالات المنطق الاستقرائي، والواقع أنه من المهم أن يكون هناك نهج كهذا، فإنجاز أي تطور في البحث في الجوانب الصورية من الاستقراء يرتهن بذلك. آخرون يرون تطور العلم بطريقة أكثر ثقافية وتاريخية، وثمة فلاسفة مثلي يتخذون موقفاً وسطاً. إنهم يجدون مغزى في فكرة النهج العلمي وهم يعتقدون أن ثمة أمثلة بينة عليه. على ذلك هناك تواصل بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية التي لا نسميها علماً، ولذا يجب ألاّ نعتبر النهج العلمي قاعدة ميكانيكية يمكن بتطبيقها الحصول على معارف علمية. هذه هي القضايا المركزية والحية في فلسفة العلم الآن: طبيعة الحق، طبيعة النهج العلمي، إمكان وجود حقائق ضرورية في العلم، وإمكان قيام إسهامات مفاهيمية أبدية لا تقبل التعديل.

ماجي: هل تقومون بكل ذلك من أجل العلماء أم من أجل الفلاسفة؟ إنني أسأل هذا السؤال لأنني حاولت الجمع بينهما لمناقشة مثل هذه القضايا وفشلت بسبب عدم شغف العلماء بنقاشها. على ذلك فإن عظام العلماء يعدون استثناء. كثير ممن أنجزوا ثورات علمية في هذا القرن كتبوا أعمالاً ذات طابع فلسفي: آينشتين، ماكس بورن، نيلس بوهر، هايز نبرج، وشرودنجر الذي يحظى بتفضيلي الشخصي، فضلاً عن آخرين؛ لكنهم كما ذكرت لا يشكلون الأغلبية.

بتنام: أقول بداية إننا نكتب للرجل العادي، طالما كان مغرماً بالفلسفة. إن فلاسفة العلم ليسوا أشخاصاً يجزون النصائح مباشرة إلى العلماء، تماماً كما أن فلاسفة الأخلاق يخطئون حين يحسبون أنهم يقومون بالنصح المباشر بخصوص الكيفية التي يتوجب العيش وفقها أو بخصوص المشروع الذي يتعين الموافقة عليه في البرلمان. من جهة أخرى، أعتقد أن العلماء يرغبون في معرفة فلسفة علم الخمسين سنة الفائتة، وقد يكون هذا أمر مجدياً. قد تكون لهذه الفترة الزمنية والثقافية قيمة ما في غربلة ما يتعين الخلاص منه. وبطبيعة الحال، ينزعج الفيلسوف حين يواجه عالماً لا يعتقد في حاجته لفلسفة العلم وينتج فروضاً لا معنى لها نشأت عن أفكار سادة عام 1928.

ماجي: ثمة تناظر بين ما تقول وملاحظة كين بأن رجال الأعمال الذين يعتبرون أنفسهم عمليين وغير متأثرين بالتجريدات الاقتصادية يمتثلون لنصائح بعض علماء الاقتصاد من ذوي الأفكار البالية. ثمة تناظر أيضاً بين أقوالك والتصور الذي يطرحه مستعملو اللغة العادية؛ فبالرغم من كونهم يتحدثون لغة أمهاتهم، فإن أي تصور يطرحونه عادة ما يمعن في التبسيط وفي افتراض نظريات تم تجاوزها.

بتنام: من الخطأ أن نحسب أن من يمارس نشاطاً يحسن التنظير فيه.

ماجي: في المقابل هناك انتقاد يوجه عادة إلى فلاسفة العلم مفاده أنهم يتحدثون كثيراً عن العلم في حين أنهم يعنون علماً بعينه هو الفيزياء. على ذلك فإن العلم الذي شهد في العقدين الأخيرين تطوراً ملحوظاً هو الأحياء لا الفيزياء. ألا تعتقد بأن فلاسفة العلم متهمون بأن الفيزياء قد أعمت أبصارهم وبأنهم يغفلون علم الأحياء؟

بتنام: ربما أستطيع دفع هذه التهمة بالقول إنه بالرغم من أهمية علم الأحياء ـ كنظرية كوك وواطسون في دور الحمض النووي في تكاثر الخلايا، ونظرية دارون في التطور ـ فإنه لا يستثير إشكاليات منهجية مهمة ومغايرة لتلك التي تستثيرها الفيزياء. غير أنني لست متأكداً من أنك تشاركني في هذا الحكم.

ماجي: إنني لا أوافقك عليه؛ لقد نشأ مفهوم التطور في علم الأحياء وانتشر في فترة قصيرة عبر كل ثقافتنا. إنه يؤثر الآن في طريقة كل واحد منا في التفكير لا بخصوص الإنسان وحده بل بخصوص كل شيء، بدءاً من الفن وانتهاء بمؤسسات المجتمع. على ذلك فإن أية محاولة لتبرير هذا المفهوم تستثير مشاكل منهجية عسيرة.

بتنام: ربما لم يكن هناك اهتمام كاف بهذه النظرية، غير أن إمكان التفسير البيولوجي الذي يعول على مفهوم الوظيفة عوضاً عن مفهوم التشييد السائد في الفيزياء والكيمياء. قد استثار الاهتمام بسبب علم الحاسوب.

ماجي: حديثك عن الحاسوب يستثير ملاحظة أخرى؛ فبالرغم من أنه قد نشأ أصلاً عبر قياس واعٍ مع العقل البشري، فإنه ما أن بدأ علم الحاسوب في التطور حتى بدأنا نتعلم منه أشياء أكثر تعقيداً عن هذا العقل. ثمة تفاعل بين تركيب الحواسيب وما يخبرننا به عن العقل. إننا هنا لا نعثر فحسب على تفاعل بين الفلسفة والعلم، بل نجد أيضاً تفاعلاً بينها وبين التقنية.

بتنام: هذا صحيح، فالفلاسفة يقتربون كثيراً من العلماء في مجال علم الحاسوب، وبوجه عام، ثمة تفاعل بينهم مستمر ومفيد في مجال علوم اللغويات وعلم النفس المعرفي، فضلاً عن علم الحاسوب.

الناس في هذه المجالات يتبادلون الأبحاث دون أن يطلب منهم ذلك. هناك مؤتمرات يلتقي فيها خبراء هذه العلوم دون أن يكون هناك من يقول بوجوب وجود تلاقح متبادل بينها. المثير بخصوص حالة الحاسوب هو التالي. قد يعتقد البعض أن ظهور الحاسوب سوف يعمل على تشجيع نوع بعينه من المادية السوقية، بحيث يقول إنه قد ثبت أخيراً أن البشر مجرد آلات وإنه بالمقدور تفسير كل شيء عنهم عبر علمي الفيزياء والكيمياء. ولكن وعلى نحو مفارقي فإن الأثر الحقيقي للحاسوب على علم النفس وفلسفة العقل كان في الاتجاه المعاكس. عندما يقوم المرء بتشغيل جهاز الحاسوب نادراً ما يفكر في فيزيائه أو كيميائه.

إن المرء يميز بين برامج وتعليمات وقواعد العقل الآلي من جهة ومكوناته المعدنية من أخرى، وعادة ما يتغاضى عن هذه المكونات الصلبة، ما لم يكن مهندساً. إن علماء الحاسوب يتكلمون عن المستوى البرامجي، وليس في وسع أحدهم شرح وظائف الحاسوب بطريقة تفيد على المستوى الصلب. هناك نوع من الانبثاق يحدث هنا، لكنه ليس من النوع الغامض، فالحواسب لا تخرق قوانين الفيزياء. إن لحقائق المستوى الأعلى بخصوص التنظيم استقلالية تفسيرية، فكون الحاسوب يتمثل لبرنامج بعينه يفسر لماذا يقوم بما يقوم به، وليست هناك حاجة لمعرفة كيف تم تركيبه. كل ما نحتاجه هو معرفة أنه بالإمكان صنع آله تمتثل لهذا البرنامج. إذا طبقنا هذا على العقل، فإنه يقترح المذهب الذي أخذ به أرسطو. لسنا أشباحاً في آلة، ولسنا أرواحاً توجد بشكل مؤقت في الأجساد. العلاقة بين الجسم والعقل هي علاقة الوظيفة بالشيء الذي تناط به هذه الوظيفة. إن أرسطو يقول إننا إذا

استعملنا لفظة «روح» في سياق الحديث عن الفأس لقنا أن القطع روحه. إنه يرى أيضاً أن الرؤية روح العين، وكان يعتقد أن الإنسان كائن يفكر.

ماجي: حديثك عن بديل يستعاض به عن المادية وعن الدين يجعلني أسألك عن أكثر الفلسفات المادية أثراً، أعني الماركسية التي تزعم أنها مذهب علمي. هل ثمة إسهام ماركسي مهم في فلسفة العلم؟

بتنام: لا أعتقد أن هناك إسهام ماركسي من هذا القبيل، لكنني لا أعتقد أيضاً أن الماركسيين مخطئون كلية. لقد كان انجلز أكثر رجال عصره دربة في العلم. حقاً إنه حاد عن جادة الصواب في كثير من القضايا، ولكن كانت لديه معرفة علمية عامة هائلة. إن كتابه الضخم في فلسفة العلم (anti-Dühring)، على اشتماله على أفكار غريبة استقى بعضاً منها من هيجل، كتاب واعٍ في فلسفة العلم وفي مجالات أخرى. لقد تأثرت رؤيته إلى حد كبير بفلسفة العلم التقليدي التي سادت في عصره، وهي تطرح تفسيراً معقداً لا يختلف كثيراً عن تفسير مل، رغم أن انجلز لا يحبه.

ماجي: ماذا عن أخلافه من المفكرين الماركسيين؟

بتنام: لا أعتقد أنهم متساوون. لينين مثلاً يعد واحداً من أسوئهم فهو يقول: إن النظريات نسخة من الحركات. هذه هي نظرية النسخة في العلم في شكلها الفج.

ماجي: ولكن هل أسهمت الماركسية في هذا الموضوع بوصفه الراهن؟

بتنام: أعتقد أنها سبقت غيرها في بعض الأمور. لو كان الناس أقل اختلافاً على المستوى الأيديولوجي لكان للماركسية اسهام

ولتسنى لغير الماركسيين الإفادة منها. لقد كان الماركسيون أول من حاول التوليف بين رؤية مادية وأخرى توكد القابلية للإصلاح، وكانوا يعادون بشدة فكرة الحقائق القبلية، التي يعاديها اليوم بعض فلاسفة العلم. فضلاً عن ذلك قاموا في فلسفة العلم بالدور الذي يعزوه إليهم كينز في علم الاقتصاد. إن كينز يعتبر ماركس واحداً من أسلافه السريين.

ماجي: في تقديم هذا الحوار ذكرت فلسفة الرياضيات، وقبل أن نأتي إلى نهايته بودي أن تتحدث عنه. المشاكل المركزية في فلسفة الرياضيات تناظر المشاكل المركزية في فلسفة العلوم، أليس كذلك؟ إنها المشاكل التي تعنى بأصول المعرفة الرياضية، بكيفية تطبيق الرياضة على الواقع، وبالطريقة التي تلائم بها الرياضية العالم.

بتنام: المشاكل الفلسفية في فلسفة الرياضة أكثر تعقيداً منها في فلسفة العلوم. إذا حاول المرء الدفاع عن نظرية النسخة أو نظرية التطابق في الحق في سياق العلم الامبيريقي، قد يكون بمقدوره القول إن أدواتنا الحسية هي التي تقوم بفعل المطابقة بين الصورة والواقع. صحيح أن هذا المذهب لا يعد مرضياً، فثمة قدر هائل من التأويل متضمن حتي في فعل الإبصار والاستماع، ولكن كيف يتسنى لنا أن نجيب حين نسأل ما إذا كانت المعرفة الرياضية مجرد نسخة من الأعداد والفئات. أية أعضاء حسية تمكننا من إدراك هذه الأشياء.

ماجي: ولكن ما الأعداد؟ إن هذا السؤال يظل إشكالياً.

بتنام: هذا صحيح، كما أنني لا أود القول إن المذهب اللاتطابقي لا يواجه أية صعوبات. المعرفة الرياضية أمر محير وينبغي على

الفلاسفة أن يعنوا أكثر مما فعلوا بفلسفة الرياضيات، فليست هناك نظرية مرضية في هذا المجال.

ماجي: هناك تناظر مهم آخر بين الرياضة والعلم. ثمة صراع مستمر بين من يذهب إلى أن العلم يقوم بدراسة ظواهر توجد في العالم بشكل مستقل عن الخبرة البشرية، ومذهب من يرى أن هذه الظواهر نتاج من نتاجات العقل، وكما أشرت فإن العلم في الواقع يدرس مزيجاً منهما. أيضاً هناك جدل طويل في تاريخ الرياضة بين من يرى أنها كامنة في بنية العالم الذي نستنبط منه الملاحظة والخبرة، ومن يرى أنها خلقاً يختلقه العقل البشري نحاول فرضه على العالم.

بتنام: المذهب الأخير جذاب بسبب إشكالية الأعضاء الحسية، لكنه فاشل هو الآخر، فنحن لسنا أحراراً في فرض أية رياضة أو أي منطق نختاره. كل منا تقريباً سوف يشترط الاتساق كحد أدنى، وهذا أمر بالمقدور حسمه. عندما نطرح تصوراً عرفياً ذاتياً نصطدم بموضوعية الرياضيات، وحين نحاول توكيد هذه الموضوعية نواجه مجموعة أخرى من المشاكل. أعتقد أننا بالتركيز على هذا المجال سوف نفيد كثيراً بخصوص المعرفة البشرية والعلمية.

ماجي: هذا يقودني إلى سؤالي الأخير: بخصوص فلسفتي العلم والرياضة، ما الذي تعتبره موضعاً مرجحاً للتطور في المستقبل القريب؟

بتنام: سوف أقصر ملاحظاتي على هذا المستقبل، فالتنبؤات طويلة المدى عادة ما تكون فاشلة. أتوقع أن تكون فلسفة الرياضة وفلسفة المنطق مسرحاً لكثير من التطورات، بحيث تخلي فلسفة الفيزياء منزلة الصدارة التي تتبوأها في فلسفة العلم. على ذلك فإن جزءاً

من فلسفة الفيزياء يتعلق بفلسفة المنطق. الاقتراح المهم الذي طرح بخصوص ميكانيكا الكوانتم مفاده أننا قد نحتاج إلى تغيير المنطق وقوانيه بطريقة تمكن من توضيح كيفية امتثال العالم لقوانين تلك الميكانيكا. هذا الجانب من فلسفة ميكانيكا الكوانتم سوف يكون موضعاً مهماً للنقاش. وبوجه عام أعتقد أن الأسئلة التي سوف تشكل قوام المجال هي أسئلة فلسفة العقل وفلسفة اللغة، كالسؤال المتعلق بمغزى وإمكان قيام نماذج حاسوبية للعقل واللغة، والأسئلة المتعلقة بنظرية الحق وطبيعة التحقق، والسؤال الذي يستفسر عن إمكانية أن يكون العلم موضوعياً في غياب نهج علمي صارم.

ماجي: ثمة أمر يشغلني: لقد مرت سبع عقود على ظهور النظرية الخاصة في النسبية، ومع ذلك يظل معظم المثقفين يجهلون عن أي شيء تتحدث. إن هذه النظرية لم تؤثر إطلاقاً في رؤيتهم للعالم، وهذا أمر يسري تقريباً على معظم التطورات الباهرة التي أنجزها العلم في هذا القرن. أليس هناك خطر يتهدد ثقافتنا، كون العلم يتطور بسرعة رهيبة لدرجة تجعل فهم الآفاق التي يرتادها حكر على أولى الاختصاص؟

بتنام: هذا خطر بمقدورنا تلافيه. يوجد الآن مثلاً كتاب عن النسبية الخاصة كتبه تايلور وويلر اسمه «فيزياء الزمان والمكان» أعد خصيصاً للمبتدئين في دراسة الفيزياء. إن مؤلفيه يقولان في مقدمته إنهما يتطلعان إلى اليوم الذي تدرس فيه هذه النظرية في المدارس الثانوية.

ماجي: هل تعتقد أن هذا اليوم قريب؟

بتنام: إنني أجزم بذلك.

13) فلسفة السياسة:

حـوار مع رونالـد دوركـن

تقديم

إبان الحرب الثانية ساد شعور بين الحلفاء الغربيين بأننا نحارب من أجل حرية الفرد. يستبان هذا الشعور بوضوح في العمل الأساسي الوحيد في فلسفة السياسة الذي صدر خلال الحرب؛ «المجتمع المفتوح وأعداؤه» الذي ألفه كارل بوبر ونشر عام 1945 . لعقدين من الزمان ـ عقب ذلك ـ اتضح في الديمقراطيات الغربية إجماع ليبرالي جعل الناس يتحدثون عن نهاية الأيديولوجيا، كما لو أنه لم تبق للأصولية أية أسباب تسوغها. في بريطانيا ساد شعار في الأوساط الثقافية يعلن وفاة فلسفة السياسة.

رد الفعل، الذي لم يكن ثمة مناص منه، جاء في منتصف الستينيات من كلا الاتجاهين: اليمين واليسار. لقد بدأ المحافظون يشعرون بأن حرية الأفراد قد تجاوزت الحد، كما حدث في الإباحية الجنسية والفن الأباحي وانتشار المخدرات والفشل في ردع الجرائم. لقد شعروا أن جيلاً بأسره من الشباب قد تربى في محيط اجتماعي تفتقد فيه القيود العقابية وأن النتيجة كانت أشبه بالكارثة. في المقابل، ولأسباب مختلفة تماماً، تعرضت الأنظمة الديمقراطية لهجوم من هذا الجيل الإباحي، إذ اتهمت بأنها لم تقم بمحاولات جادة لتوزيع الثروة والقضاء على الفقر. لقد سيطرت عليها، وفق رؤيتهم، مجتمعات طبقية عرقية تميز بين الرجال والنساء، فضلاً عن كونها المسؤولة على إطالة مدى الحرب الوحشية في ڤيتنام.

هكذا بدأ الجدل حول الأساسيات ثانية وبكل جدية. إن الجدل الآن يستثار حول شرعية المؤسسات الديمقراطية الليبرالية التي سلمنا بها لمدى طويل. ولأنه بلغ أوجه في الولايات المتحدة، كان هذا الوطن مسرحاً للموجة السياسية الجديدة. وبسبب ما ذكرت اتخذت أعمال أنصار هذه الموجة شكل دفاع جديد عن الديمقراطية الليبرالية، رغم وجود اختلاف بين البراهين. في الوسط الأكاديمي يعد كتاب جون راولز «نظرية في العدالة» الأعمق أثراً. لقد كان راولز أستاذ الفلسفة في جامعة هارڤارد وقد صدر كتابه هذا عام 1972 . في المرتبة الثانية نجد كتاب روبرت نوزتش، أستاذ آخر في هارڤارد، «الفوضى، الدولة، واليوتوبيا» الذي صدر عام 1974 . إذا أردنا أن نضيف اسماً ثالثاً في هذه القائمة فسوف يكون رونالد دوركن الذي نستضيفه في هذا الحوار، وهو أمريكي وأستاذ سابق في جامعة ييل، لكنه يقيم الآن في انجلترا ويقوم بتدريس القانون في جامعة أكسفورد. لقد احتفي بكتابه «حمل الحقوق محمل الجد» في نطاق واسع بدءاً من الاستحسان الأكاديمي الذي حظي به وانتهاءً بالاهتمام الشعبي الذي كرسته مجلة التايمز عبر مقالة ناقشت فيها هذا الكتاب.

الحـــوار:

ماجـــي: قبل أن أشرع في سؤالك عن كتابك وكتاب زملائك، هل لديك ما تضيفه لما قلته لتوي بخصوص السياق التاريخي والاجتماعي الذي ظهر فيه ذلك الكتاب؟

دوركن: من المثير أن كثيراً من المشاكل الاجتماعية التي تحدثت عنها في أمريكا كانت تشكل جزءاً من القضية العنصرية. كثير منها تعلق بحركة الحقوق المدنية وبالمشاكل الخاصة التي نجمت عن برامج

الرعاية الاجتماعية المكثفة في مدن مثل نيويورك. لقد قدمت هذه البرامج يد العون أساساً للسود والبورتوريكيين على حساب من اعتبروا أنفسهم طبقات عاملة، كسائقي سيارات الأجرة الذين ارتابوا في المبادئ الليبرالية التي لم تعد تجدي بهم نفعاً بل أفاد منها آخرون وإن كانوا أقل فقراً. فجأة أصبحت الليبرالية موضعاً للجدل في أوساط جديدة. ثمة بعد آخر لهذا التطور: عندما بدأ اليسار الجديد في الهجوم على سياسة أمريكا في ڤيتنام ثم على الليبرالية بوجه عام لم يعتبروا أنفسهم يهاجمون فحسب نظرية سياسية بعينها بل فكرة النظرية السياسية العقلانية والمنطقية في مجمل عمومها. لهذا السبب لم يكن جون رولز، حين ألّف كتابه «نظرية في العدالة»، يدافع فحسب عن قيم الليبرالية التقليدية، بل كان أيضاً يدافع عن فكرة توظيف الفلسفة في دعم المواقف السياسية.

ماجي: ماذا عن الإرهاصات الأكاديمية التي عملت على التبشير بهذه الموجة الجديدة في الفكر السياسي؟

دوركن: أكثرها أهمية كان في علم الاقتصاد. لقد عني علماء الاقتصاد لردح طويل من الزمان بفكرة الخيار الجمعي، فكرة أن المجتمع ككل أسعد حالاً حال إحداث تغييرات يفيد منها البعض على حساب الآخرين. ولكن في الفترة التي عقبت الحرب كان هناك اهتمام بالغ بإنجاز هذا الأمر بطريقة صورية، أي عبر إعداد معادلات وشكول بيانية تقر تلك الفكرة. الأعمال التي قام بها كينيث آرو كانت مهمة، وفي بريطانيا كان هناك كالدور وهكس فضلاً عن آخرين. لقد أثر اقتصاد الرعاية الاجتماعية

الصوري بشكل بين في كتاب رولز. التطورات التي أنجزت في أمريكا بخصوص القانون الأكاديمي مهمة هي الأخرى. لم تكن مدارس القانون في بريطانيا مسرحاً للجدل حول المبادئ الأساسية، بسبب الدور الذي قامت به المحكمة العليا في حسم القضايا الدستورية المركزية، وفي الستينيات ثمة قضايا استطاعت تلك المحكمة حسمها بالفعل. معظم هذه القضايا يتعلق بمعاملة من تمت إدانتهم من المجرمين، ولكن لأن المحاكم كانت تبت فيها أثير الجدل حولها في مدارس القانون. إن كتاب نوزتش مثال بيّن للأسلوب القانوني في معالجة القضايا الاجتماعية. هذان إذن تطوران في علم الاقتصاد انجزت فيهما أعمال أكاديمية بشرت بالتغيرات التي سوف تطرأ على فلسفة السياسة.

ماجي: لقد أوضحت علة حدوث ذلك في الولايات المتحدة، ولكن من الغريب أن ما أنجز في الجانب الآخر من المحيط الأطلنطي يكاد لا يستحق الذكر. منذ جيل ونصف كان هناك في بريطانيا رجال مبرزون من أمثال بوبر وهير قاموا بأعمال أصيلة في الفكر السياسي، لكننا لم ننجز الكثير بعدهم. ما علة ذلك؟

دوركن: بالطبع ثمة عمل مهم أنجز في بريطانيا، كالذي قام به ازيا برلن، ستيورات هامستسر، جون بلاميناتر، ما يكل اوتيشوت، وهربرت هير. كل هؤلاء فلاسفة سياسة مهمون. لكنني اتفق معك في أنه لا توجد نظرية أصيلة آسرة. لا شك أن الأسباب معقدة، أحدها الفرق البين في خصائص الجدل السياسي بين البلدين. الولايات المتحدة تظل متأثرة في خطابها السياسي بموروث القرن الثامن العاشر الذي يكرس فكرة الحقوق الفردية، الموقف الفردي في مواجهة المجتمع. في بريطانيا تركز النقاش على

الخدمة الاجتماعية، الاستراتيجيات التي تجعل الناس أفضل حالاً، وعلى الصراع بين الطبقات، أيها يتعين أن تكون له السطوة، وأيها يتوجب أن يسطى عليه. أعتقد أن قضية الحقوق الفردية تهيئ المرء لطرح أعمال منظمة تشبه الأطروحات الأكاديمية. لقد نتجت الموجة الجديدة في فلسفة السياسة في الولايات المتحدة عن أفكار جديدة بخصوص المذهب الفردي. ليست هناك نظريات سياسية مناظرة بخصوص العمل الجمعي. لقد التزمت النظريات السياسية السامقة في التراث الإنجليزي، كنظرية لوك وهوبز، بالمذهب الفردي، وكان هناك اهتمام جديد به. قضية ما إذا كان يتعين أن يكون هناك مشروع قانون في الحقوق مثلاً أثارت جدلاً سياسياً أجزم بأنه سوف يفضي إلى نظرية سياسية ذات طابع فلسفي.

ماجي: أعتقد أن هناك سبباً آخر لقلة الإنتاج الفلسفي السياسي في بريطانيا. لقد سادت فيها في العقود الأخيرة عقيدة التحليل اللغوي التي أنتجت بدورها رؤية ضيقة لمهمة الفلسفة. لقد نزع الفلاسفة الإنجليز لفترة طويلة إلى الاعتقاد بأن توضيح مفاهيم الفكر السياسي هو مبلغ ما تستطيع الفلسفة القيام به. هذه مهمة يسيرة، وهكذا كتبت مقالات مثيرة عن مفاهيم من قبيل العدالة، ولكنها من النوع المدرسي الذي لا يسمح بطرح نظريات آسرة.

دوركن: أنا على يقيني من صحة ذلك. لكن هذا الفهم الضيق لدور الفلسفة تم رفضه في مجالات فلسفية أخرى في بريطانيا. لقد كان للتحليل اللغوي أثره في الميتافيزيقا والابستمولوجيا، لكنه توقف.

ماجـي: تحت تأثير أمريكي جزئياً بدأنا في هجر هذا الفهم في السياسة أيضاً. على ذلك فإن الجامعات البريطانية إنما تعنى بالنظرية السياسية الأمريكية التي يعد راولز أهم أنصارها وأعمقهم أثراً.

دوركن: نعم، فأنا لا أشك في ذلك. من الصعب أن تقرأ أطروحة في القانون لا تشير إلى راولز. في بريطانيا كما في أمريكا يتضمن كل نقاش أكاديمي أو ثقافي للسياسة الاجتماعية إشارة ملزمة إليه وبطريقة تشككك فيما إذا كان المشاركون في هذا النقاش قد فهموا أو قرأوا أعماله. على ذلك فإن أثره عميق جداً.

ماجـي: هل يمكن أن تفسر، قبل اعتبار محتوى أفكاره، لماذا كان بمقدوره أن يحدث كل هذا الأثر؟

دوركن: أعتقد أن هناك سببين: الأول كونه لا يدافع عن نظرية بعينها بل يدافع عن قدرة البرهنة في علم السياسة. لقد افتتن الناس بفكرة أن يكون بمقدور البرهان الذي يستند على مبادئ أولية أن يخبرنا عما يتعين علينا القيام به بخصوص قانون الأضرار أو بخصوص توزيع الحليب على أطفال المدارس. الثاني أن نتائجه، بغض النظر عن براهينه، تستحوذ على فتنة حدسية نسبة لذوي الإرادة الخيّرة. إنها نتائج جذابة.

ماجـي: أعلم أن ما سأطلبه صعب التلبية، ولكن هل يمكنك تلخيص مبادئ راولز الأساسية بطريقة تفسر الأثر الذي أحدثته؟

دوركن: من المفيد أن نميز بين جانبين في كتابه: النهج الذي يقوم باقتراحه وتطبيقه والنتائج التي يخلص إليها؛ ذلك أن هناك من أعجب بجانب دون الآخر. المنهج آسر؛ إن راولز يخبرنا بأننا حين نعنى بأسئلة العدالة الأساسية ونرغب في اكتشاف القواعد

التي تشكل البنية الأساسية في المجتمع العادل، فإنه يتعين علينا أن نقص على أنفسنا حكاية خيالية. علينا أن نتخيل جمعاً من الناس ـ لم ينتموا بعد إلى مجتمع بعينه ـ أرادوا التعارف على القواعد الأساسية التي تحكم المجتمع الذي رغبوا في تكوينه. إن لديهم اهتمامات بعينها، هويات محددة، مواطن ضعف ومواطن قوة، غير أنهم يعانون من حالة فقدان ذاكرة حادة. إنهم لا يعرفون من هم، ولا يعرفون ما إذا كان كانوا في مقتبل العمر أم أنهم بلغوا من الكبر عتياً، ما إذا كانوا رجالاً أم نساءً، سوداً أو بيضاً، معدمين أو أغنياء. وعلى وجه الخصوص، فإنهم يجهلون معتقداتهم عما هو قيم في هذه الحياة. لدى كل واحد منهم فكرة عن الحياة التي يرغبها، عن تفضيلاته الأخلاقية، ولكن لا أحد منهم يعرف وجهة نظره الحقيقية في هذه القضايا، كما لو أنهم ـ على حد تعبير راولز ـ معزولون عن شخصياتهم. على ذلك، وبالرغم من معاناتهم لفقد الذاكرة، فإنه ملزمون بالاتفاق على أعراف سياسية بعينها. ما الذي سوف يتفقون عليه في هذا الموقف الغريب الذي يسعى فيه كل واحد منهم لتحقيق مقاصده بشكل عقلاني؟ الإجابة البينة هي: مبادئ العدالة. هذه قصة خيالية يستبعد أن تكون أحداثها واقعية، لكنها تمسرح الطريقة التي قد نطلب وفقها من الناس أن يتخيلوا أنفسهم وهم يقومون باختيارات تخدم مصالحهم دون معرفة ما يميز هذه المصالح عن مصالح أغيارهم. وبطبيعة الحال، فإن هذه طريقة عادلة تعزز مفهوم المساواة في القرارات السياسية. يجب علينا ألا نتخلى عن هذه الأسطورة فهي مفيدة.

ولكن يبقى السؤال عما سوف يتفق عليه أولئك البشر

وهذا هو موضع اهتمام الجانب الثاني من كتاب راولز. ما النتائج التي يفضي إليها نهجه؟ ثمة نتيجتان يسميهما راولز بمبادئ العدالة. إنها مبادئ تصلح بمجتمع أحرز قدراً بعينه من التطور الاقتصادي بحيث تكون هناك موارد تكفي كل أعضائه. إذا استوفي هذا الشرط فإن الجمع المتخيل سوف يتفق على هذين المبدأين. أولاً، سوف يتم منح كل شخص الحريات الأساسية ـ التي يعددها راولز ـ بالقدر الذي يسمح به توزيعها على نحو متساوٍ بينهم. تتضمن هذه الحريات الأساسية الحريات السياسية المتعارف عليها، كحرية التصويت، وحرية التعبير، وحرية الوعي، فضلاً عن حرية الملكية الشخصية والحماية الشخصية التي تحول دون القبض على أي إنسان بدون أسباب. ثانياً، لا يسمح بأي تفاوت في الثروة ما لم يكن في صالح الطائفة الأسوء حالاً في المجتمع. إذا حدث تغير في البنية الاقتصادية يجعل الأغنياء أكثر غنى، ويجعل الطبقة المتوسطة والمجتمع ككل أكثر فقراً، فإن هذا التغير يعد عادلاً ويتعين القيام به طالما أنه ينجم عنه تحسين حال الطبقة الفقيرة، مهما كانت صغيرة.

لدينا إذن مبدآن: يقرر الأول حماية حريات بعينها، والثاني هو مبدأ المساواة الذي يقرر وجوب اعتبار موقف الطبقة الأسوء حالاً، فكل تغير في البنية الاجتماعية ملزم بأن يكون في صالحها. يرتبط هذان المبدآن بما يسميه راولز «بمبدأ الأفضلية»؛ للمبدأ الأول أسبقية على الثاني. حتى لو اتضح مثلاً أن قصر الحريات السياسية، كسلب حرية التعبير، سوف يكون في صالح الطبقة الأسوء حالاً، فإنه يتعين ألاّ يتم قصرها. ليس لنا اعتبار

القضايا الاقتصادية التي يقرها المبدأ الثاني إلا في حال ضمان الحريات. عندما نعنى بتلك القضايا الاقتصادية يتعين أن تتخذ القرارات التي يفيد منها المجتمع، لكنك لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بعد التوكد من ضمات تلك الحريات.

ماجـي: المبدأ الاقتصادي غريب بشكل مزدوج. إنه ضد التاريخ، فليس هناك مجتمع يسلك وفقه حتى في أكثر الديمقراطيات الليبرالية ديمقراطية. من جهة أخرى فإنه ضد أحكام البداهة، فنحن لا نفكر وفقه وليس ثمة ما يكرس اعتباره مبدءاً في العدالة.

دوركن: يجب أن نميز بين سؤالين: الأول، هل يبرهن راولز على أن المجتمع الذي يتخيله سوف يختار ذلك المبدأ بالفعل؟ الثاني، هل يعد هذا المبدأ مقنعاً بالنسبة إلينا؟ إن لهذا المبدأ فتنة آسرة من وجهة نظري ومن وجهة الكثيرين، وبالمقدور تطبيقه على الحالات المتطرفة. إنك تستطيع تخيل الموقف الذي يستدعي اتفاق معظم الناس عليه. إن هذا المبدأ قد يتطلب القيام بأية تضحيات من جانب الطبقة الأفضل حالاً يستدعيها منح الجائعين في الهند طبقاً آخر من الأرز، الأمر الذي لن يؤثر كثيراً في حال تلك الطبقة. إن فكرة كون التعاطف والإحساس باحترام الآخرين يحتمان عليك أن تعنى بالأكثر حاجة تبدو فكرة مقنعة. السؤال ما إذا كان نهج راولز يستلزم هذا المبدأ المقنع سؤال أصعب. هل بمقدور راولز أن يبرهن على أن أعضاء مجتمعه سوف يتبنون هذا المبدأ؟ إن مفاد برهانه هو أنهم سوف يقومون باختياره لأنه يخدم مصالحهم. إنه يقرر أن الواحد من أولئك الناس الذين لا يعرفون شيئاً عن أنفسهم، سوف يقول لنفسه: «لو اخترت القواعد التي تلائم مثلاً فلورنسا عصر

النهضة، فقد أكون الأمير، لكنني قد أكون أيضاً خادماً وضيعاً. إذا تبنيت مبدأ راولز الاقتصادي فإنني أحمي نفسي في أسوء وضع يمكن أن أكون فيه. سوف أكون في أسوء المواقف في أحسن حال يمكن أن يكون فيه المرء في تلك المواقف». إن راولز يفترض أن أولئك الناس سوف «يلعبون على المضمون» ويختارون هذا المبدأ، لكن منتقديه يرون أنه ليس من حقه أن يفترض ذلك. بعض الناس مقامرون بطبيعتهم ولذا فإنهم سوف يختارون فلورنسا. بعض آخر منهم محافظون جبناء ولذا فإنهم سوف يختارون مبدأ راولز. إذا لم نفترض أي شيء بخصوص طبائعهم، لن يكون بمقدورنا تحديد خياراتهم.

ماجـي: هناك إشكالية بخصوص المجتمع الذي يتخيله راولز. لقد أوضحت أن راولز يتحدث عنه بوصفه اسطورة، لكنها تبدو أسطورة عابثة. إنها تذكرني بلعبة الاحتكار حيث يجلس اللاعبون وقد اتفقوا على قواعد بعينها قبل بداية اللعب لأنهم لا يعرفون مسبقاً ما إذا كان المطاف سوف ينتهي بهم بفنادق وأموال في أيديهم أو بأيد خالية. من طبيعة قواعد اللعب أن تسري على الجميع أو على كل لاعب يتعرض لنفس المواقف. ولكن ما علاقة هذا بالواقع التاريخي الذي ينشأ فيه المجتمع، ما علاقته بالمواقف التي يواجهها أعضاؤه، ومن ثم ما علاقته بالعوامل الواقعية التي يتعين أن يعنى بها فلاسفة السياسة؟

دوركن: لسنا هنا معنيين بالسياق التاريخي، بالكيفية الفعلية التي تختار وفقها المبادئ، بل بأي منها يعد عادلاً. فكرة المجتمع الخيالي هي كون العدالة لعبة مناسبة حتى في حال الجهد بما سوف تسفر عنه. لقد قلت إن اللاعبين الذين يمارسون أية لعبة سوف

يختارون القواعد المناسبة دون معرفة نتاج تلك اللعبة، ومن البين أن اللاعبين يخطئون حين يتبنون أية قاعدذة لمجرد كونها سوف تخدم مصالحهم في المواقف التي يتوقعون مواجهتها. إن راولز يجادل لدعم هذا الحدس بقوله إنه حدس جاد ـ وإن أشرتَ إليه بوصفه عبثياً ـ يعتد به كل أفراد المجتمع. إن السؤال المتعلق بالعدالة إنما يستفسر عن القواعد التي سوف يختارها الناس إذا جهلوا ما إذا كانوا أغنياء أو مهرة أو أسلافاً لعباقرة. هذا جانب من فتنة مذهب راولز. على ذلك فإنك محق في بعض من تبرمك، فالأسطورة تطرح في غياب خلفية كافية. إن مذهب راولز يستثير السؤال بخصوص ما يتعين افتراضه ـ كنظرية معمقة ـ عن حقوق المواطنين المتعلقة بأساسيات العدالة السياسية، بحيث تستبان فكرة كون العدالة مبدأ مناسباً.

ماجي: بعد أن قمت بالدفاع عن راولز ضد نقد متضمن أشرتُ إليه، هل لك أن تحدثنا عما تعتبره أوجه القصور الأساسية في مذهبه؟

دوركن: فكرة الموقف المبدئي في المجتمع الخيالي، على قوتها تعوز كثيراً من حيوية كتابه. إنه يمضي وقتاً طويلاً في محاولة تبيان أنه محتم على أعضاء ذلك المجتمع تفضيل مبدئيه على أية مبادئ أخرى قد يفكرون بها، وهو يوظف في معرض برهانه إثباتات اقتصادية معقدة لا تنجح تماماً. من شأن هذا أن يبالغ في أهمية هذا البرهان، كما لو أن الموقف المبدئي نقطة بدء بدهية بحيث يتوقف كل شيء عما إذا كانت النتائج تلزم منطقياً عنها. لهذا السبب اعتقد بعض من قرائه أنهم لو اكتشفوا أي خلل في البرهنة، كإمكان أن يكون الناس مخاطرين بطبيعتهم، فإن هذا يكفل دحض المشروع برمته. أيضاً فإن الأمر يلتبس على

القراء حين يكتشفون أن بعض سمات الموقف المبدئي محددة بحيث تنتج المبدأين اللذين يفضلهما راولز، وفي هذا بعض المحاباة. وفق فهمي للكتاب فإن الموقف المبدئي ليس نقطة بدء بدهية لنظريات العدالة بل يعبر عن مرحلة متوسطة. إنه أداة توظف في الدعم، إن لم نقل تحتم منطقياً مبادئ للعدالة ذات فتنة مستقلة، كما لو أنها أداة تشترط متطلبات هامة بخصوص العدالة. لكن ذلك إنما يقترح الحاجة لنظرية معمقة بمقدورها أن تفسر لماذا يعد هذا الموقف، الذي يبدو أنه يقدم الدعم لتلك النتائج، نموذجاً فاتناً لنظريات العدالة. حين تكون النظرية أكثر وضوحاً سوف تضعف أهمية الموقف المبدئي بوصفه أداة. ذلك أن أهمية البرهان سوف تستشري مباشرة من النظرية الى مبادئ العدالة التي تدعمها، وقد لا تختلف هذه المبادئ عن تلك التي يقرر راولز أن الناس في ذلك الموقف سوف يخلصون إليها.

احتجاجي الأول إذن يتعلق بالعرض. إن راولز يعوّل على البرهنة التي تركن إلى الموقف المبدئي، خصوصاً في الجانب الاقتصادي منها، أكثر مما يجب، إذا أخذنا في الاعتبار طموحاته الفلسفية بوجه عام. احتجاجي الثاني أكثر جوهرية. البرهان الذي يطرحه راولز لدعم المبدأ الأول، الذي يشترط أسبقية الحريات، ضعيف غاية الضعف. إنه يجادل بقوله إن كل عاقل سوف يفضل - حال استيفاء الحد الأدنى من أشراط الحياة - الحصول على الحريات التي يرغبها على تحسين ثروته المادية. غير أن هذا الافتراض لا يبدو مبرراً بحكم ما تخبرنا به الخبرة. إنني لا أعتقد أنه بمقدور مبدأ أسبقية الحريات أن ينتج عن أداة الموقف المبدئي. يتعين على راولز أن يثبت لا أن مجتمع الموقف المبدئي

سوف يختار أسبقية الحريات بل أن هذه الأسبقية ضرورية نسبة إلى وضع المساواة الذي يشكل ذلك الموقف. إنه لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا بافتراض أن أسبقية الحريات تشكل جزءاً من تصميم الموقف المبدئي. ولكن من شأن هذا الافتراض أن يضعف من فتنة هذه الأداة، إذ أن قدراً أكبر من النتائج سوف يكون متضمناً في الموقف نفسه. ولكن وكما ذكرت فإن الأداة ليست بالأهمية التي تبدو عليها ولأول وهلة.

على ذلك فإن هذه الاعتراضات إنما تفصح عن قيمة كتاب راولز. إن براهينه لا تستنفد أهميته. إنه يطرح للقارئ مشروعاً ويوجه له الدعوة كي يتبناه. إنه يقول لقارئه: «إذا وجدت هذه النتائج مقنعة، تعين عليك التفكير في العدالة عبر التفكير في ملاءمة القواعد، فما السبب في ذلك؟». إن الكتاب في الواقع يستهل مشروعاً للتفكير عبر المسارات التي طرحها راولز دون أن يحسم الأمر نهائياً، وبذا فإنه يسمح لكل قارئ بتأويل مشروعه بطريقته الخاصة. لدي تأويل لهذا المشروع اعتبره مهماً بالنسبة لي. ثمة نهجان لمقاربة السؤال عن الترتيبات الاجتماعية العادلة. مفاد الأول أن الإجابة عن هذا السؤال تتوقف على نوع الحياة التي يتعين على البشر عيشها. إنه يقرر وجوب أن يعامل البشر بالطريقة التي يفضل الممتازون منهم أن يعاملوا وفقها، أي وفق نظرية بعينها في الامتياز. الليبراليون يرفضون هذا النهج، فهم يرون أن العدالة مستقلة عن أي مفهوم خاص للحياة الخيرة، ولذا فإن الاختلاف بخصوص الامتياز البشري لا يؤثر في الاتفاق على مفهوم العدالة. (لا أقصد بالليبرالية هنا الحزب الليبرالي في بريطانيا، بل أعني النظرية

تستعمل العلامات وتشكل العالم ونفسها عبر نشاط إهابة المعنى. هذا مثال للافتراض الفلسفي أو شبه الفلسفي الذي يكون بمقدوره أن يؤثر في الأدب، تماماً كما أثرت الافتراضات الفلسفية فيه. إنه نوع من المثالية الأدبية أو الأحادية الأدبية. الصوريون يرغبون في علاجنا من داء «الأغلوطة الواقعية» التي تجعلنا نعتقد أننا نستطيع عبر اللغة النظر إلى عالم مفارق. إذا كانت اللغة تشكل العالم، لن يكون بمقدورها الإشارة إليه. على الكاتب أن يلحظ أنه يعيش ويتحرك في «عالم ذي مغزى»، وألا يعتقد أنه يستطيع المرور عبره أو الزحف تحت شبكة العلامات. لقد أقحم هذا المذهب كثيراً من الصوريين في الهجوم على الرواية الواقعية والأدب السهل الذي يعتبر اللغة وسطاً شفافاً. القصة الكلاسيكية، الموضوع الكلاسيكي، النفس الكلاسيكية ببواعثها الصلبة، مجرد كليات زائفة عمل سوء فهم اللغة عل تشكيلها. فكرة أن النفس ليست وحدة ترجع إلى هيوم والشك في كون اللغة خطأً أساسياً ترجع إلى أفلاطون. عدد من كتاب الأدب، منذ قيام الحركة الرومانسية، شغلوا أنفسهم تدريجياً بهذه الأفكار وتلاعبوا بها. الصورية هي أحدث محاولة منظمة لوصف وتفسير ما أصبح الآن عملية متجانسة. لا بد أن هذه المحاولة قيمة ومثيرة، لكنني أجد في أجوائها ومصطلحاتها قصراً بالغاً. إنني أعتقد أن التغير الأدبي أكثر غموضاً وأقل اتحاداً، كما أجد الشكول الأدبية أكثر خصباً مما يقترحه أولئك النقاد. في شكلها المتطرف بمقدور الصورية أن تصبح نظرية ميتافيزيقية تنكر التمييز المفيد والضروري بين الذات والعالم، وبين استعمالات اللغة الأكثر والأقل إشارية وشفافية. كل فنان يعرف

يرفضها على كونه أبعد ما يكون عن الاعتقاد في ضرورة صحة تلك السبل.

دوركن: باستثناء أن الليبرالي يرى أنه يتعين عليهم عدم العيش بطريقة مجحفة، وفق الفهم الليبرالي للإجحاف. يتعين عليهم ألا يسلكوا بحيث ينكرون على الآخرين استقلاليتهم. إن راولز - وفق فهمي لكتابه - يجادل بأن هذا التحذير الليبرالي المألوف إنما يعبر عن شرط مهم، يتعين في المبدأ الثاني من مبادئ العدالة، فضلاً عن أشياء أخرى.

ماجـي: أحـد الأشياء المبهرة بخصوص هذا الكتاب يتعين في كونه استثار أدبيات بشكل مباشر. لقد نشر عام 1972 ، وبعد مرور ست سنوات نجد أن عدة كتب صدرت عنه. إنني لا أذكر أن كتاباً آخر قد أحدث أثراً كهذا في مثل هذه الفترة القصيرة. لقد أشرت إلى انتقاداتك لهذا الكتاب، فهل هناك انتقادات أخرى قد لا تتعاطف معها بالضرورة لكنك تجد لها موضعاً ملائماً في هذا الحوار؟

دوركن: كثير من الإعمال التي كتبت عنها كانت نقدية في طابعها. لقد تحدثت عن أحد البراهين الشائعة الموجهة ضد نهجه: كون راولز يفترض أن البشر محافظون بطبيعتهم في حين أن بعضاً منهم مقامرون. ثمة انتقادات يمينية ويسارية أكثر إثارة. نقاد يمينيون يرون أنه من غير المعقول أن يستحوذ علينا بهذه الطريقة بالطبقة الفقيرة. ثمة قيم، كالقيم الثقافية، يتعين احترامها حتى لو أدى ذلك إلى درجة من التفاوت في توزيع الثروة. انتقادات اليسار أكثر تعقيداً. إنها تركز بداية على فكرة أسبقية الحريات، التي تفضل الحرية على المساواة حال قيام تعارض بينهما. إن المتطرفين

يشجبون هذا على اعتبار أنه يعبر عن وجهة نظر الطبقة البرجوازية المتوسطة. الانتقاد اليساري الثاني يركز على المبدأ الثاني الذي لا يجوز الإحجاف إلا في حالة كونه في صالح الطبقة الأسوء حالاً. بعض المتطرفين يرون أن الإحجاف سلوك جائر حتى حال إفادة هذه الطبقة منه، ولذا فإننا نفضل مجتمع المساواة الكاملة حتى لو كان بعض الإجحاف في صالح الجميع.

ماجـي: تبدو هذه الرؤية مازوخية، ولكن على المرء أن يعترف بأن ثمة رجالاً جادين يعتقدون في صحتها.

دوركن: حقاً إنها كذلك. إنهم يعتقدون أن الضرر الذي يحدث لاحترام الذات الناجم عن رؤية من هم أحسن حالاً في البنية الاجتماعية يؤذي شخصيات الناس لدرجة أن من يعيشون في قاع المجتمع لا يكونون أسعد حالاً حتى لو كانوا أكثر غنى. هذا هو أعنف انتقاد وجه إلى راولز: كون مذهبه يلتزم بفكرة أن يقطع المرء أنفه نكاية بوجهه.

ماجـي: لقد طرحت عرضاً رائعاً لأفكار راولز في وقت لا يكاد يسمح بذلك. بودي الآن أن ننتقل إلى الكتاب الذي يأتي في المرتبة الثانية من حيث الأهمية: كتاب نوزتش: «الفوضى، الدولة، واليوتوبيا». هل لك أن تقوم بعرض أفكاره بالإيجاز الذي عرضت به كتاب راولز؟

دوركن: سوف أحاول. إن نوزتش يبدأ بقضية بسيطة: للأفراد حقوق تتعين أساساً في عدم التعرض للأذى أو لكبت الحريات أو لسلب الممتلكات دون موافقة منهم. الحقوق الشخصية وحقوق الامتلاك مطلقة عنده، ولأن الحكومات عادة ما تقيدها وعادة ما تسلب الممتلكات ـ عبر فرض الضرائب مثلاً ـ فإن هذا الزعم

يستثير السؤال عن إمكان قيام حكومات تحجم عن سلب حقوق مواطنيها. هكذا يكرس نوزتش أول أجزاء كتابه وأكثرها إثارة لتبيان كيفية تسويغ قيام نوع من الدولة يسمح بمثل هذه الحقوق. المشكلة التي يجدها الأصعب هي التالية: الحكومات تطالب باحتكار استعمال القوة وتمنع المواطنين من استعمالها حتى في حال محاولتهم استعادة الأملاك التي سلبت منهم.

ماجي: وبالطبع يتعين على كل دولة أن تحول دون تمكين مواطنيها من تطبيق القانون بأنفسهم.

دوركن: نعم، ولكن وفق افتراضات نوزتش الأساسية، من حق المواطن أن يستعيد ممتلكاته وأن يقوم بما تتطلبه حماية حقوقه الأساسية في التملك والحرية الشخصية. على ذلك، فإنه يعترف بأنه إذا قام كل مواطن باستعمال القوة حين يعتقد أن حقوقه قد انتهكت، فإن الفوضى سوف تكون نتيجة محتمة. لهذا السبب فإنه يتساءل: هل يمكن أن تكون الدولة مبررة في تفادي هذه الفوضى عبر احتكارها استعمال القوة؟ إنه يجادل بإنه بإمكانها أن تسلك على هذا النحو في تلك الظروف. برهان نوزتش معقد وطويل وإن كانت الشكوك تساورني حول صحته. ومهما يكن من أمر فإن مفاد هذا البرهان هو إمكان قيام ما يسميه دولة الحراسة الليلية، أي الدولة التي تقوم بمجرد حماية الملكية والأشخاص ومعاقبة البعض في صالح بعض آخر. هذا يستثير السؤال ما إذا كان بمقدور الدولة أن تفعل أكثر من ذلك. إن الدولة الحديثة تفعل أكثر من ذلك. إنها تفرض الضرائب وتوظف أموال البعض لمساعدة بعض آخر وتقوم بأشياء في الصالح العام. الإجابة التي يطرحها نوزتش حاسمة: ليس من حق الدولة أن

تقوم بأي شيء باستثناء الحراسة الليلية. ليس من حقها مثلاً أن تفرض الضرائب إلا لدعم الشرطة أو للقيام بخدمات مماثلة. لا ريب أن الكثيرين سوف يتعاطفون مع هذا المذهب، والواقع أن الصيت الذي حظي به نوزتش في بعض الأوساط السياسية إنما يرجع إلى هذه الرؤية.

ولكن ما البراهين التي يطرحها لقصر دور الدولة على ممارسة حد الحراسة الليلية الأدنى؟ إنها براهين معقدة لكنها حاذقة. إنه يطرح نظرية في التوزيع العادل للثروة ينعتها بالنظرية التاريخية. عدالة التوزيع عنده وقف على طريقة الحصول على الثروة. في المجتمع الحديث معظم ممتلكاتنا كانت ممتلكات لأشخاص آخرين. إذا حصل المرء على عقار من شخص آخر بموافقته، إما بدفع ثمنه أو بالمقايضة، فإن امتلاكه إياه عادل. إذا حصل عليه من الآخرين عبر السطو عليهم، أو حصل عليه هؤلاء الأخرون عنوة، فإن امتلاكه إياه ليس عادلاً. هذا هو فحوى نظرية نوزتش: العدالة أمر تاريخي وليس مثالاً. إنها لا تتعلق بما إذا كان الامتلاك يمتثل لمخطط معين وبشكل يستقل عن التاريخ، ولا يتعلق بكيفية ارتباط ممتلكات المرء بممتلكات أغياره، ولا يتعلق بالفضيلة أو بأي شيء آخر من هذا القبيل. الدولة الأكثر نشاطاً من دولة الحد الأدنى تمتثل لنظرية مثالية. إنها تفرض الضرائب لخدمة الآخرين لأنها تمتثل لنظرية تقرر أن العدالة تشترط ألا يكون المرء فقيراً إذا كان في حوزة الآخرين أكثر مما يحتاجون. إن هذه الدولة، خلافاً لدولة نوزتش، لا ترضى بترك أمر توزيع الثروة للتاريخ.

من هذا يتضح أن نوزتش يدافع عن نظريته عبر الهجوم

على النظرية المثالية في العدالة. إنه يقول هب أنه بمستطاعك أن تجمع ممتلكات كل الناس وتعيد توزيعها وفق النظرية المثالية التي تفضلها. إذا كنت تؤمن حقيقة بالمساواة فسوف توزع ما جمعت بالتساوي. ولكن ما أن تدير ظهرك حتى يشرع المواطنون في عقد الصفقات بحيث يتم خرق المثال الذي حاولت فرضه. ولكن افترض أن ولت تشامبرلين ـ لاعب السلة الشهير ـ واحد من مواطنيك. ملايين من الناس سوف يكونون على استعداد لدفع 25 سنتاً نظير الاستمتاع بمشاهدته، وبذا سوف يكون أغنى منهم بكثير. للحول دون ذلك، سوف تضطر لمنع الناس من عقد الصفقات التي يرغبون في عقدها، وسوف تضطر لتكوين حكومة استبدادية تتدخل باستمرار في حريات مواطنيها. النظرية المثالية ذريعة لقيام دولة جائرة، الأمر الذي يعني أن نظرية الحراسة الليلية هي النظرية الوحيدة المقبولة في العدالة.

ماجـي: فكرة نوزتش في العدالة تتكون أساساً من حق حرية التبادل.

دوركن: إنها تكمن في مفهوم الموافقة؛ حين تفقد أي شيء في أي وقت يتعين أن تفقده بموافقتك.

ماجـي: ما أوجه قصور هذه النظرية؟

دوركن: ثمة وجهان: الأول هو أن أية نظرية في حقوق الناس تطرح بشكل يستقل عن الدولة تبدو اعتباطية كلية. حقاً إن لمفهوم الموافقة فتنة الخاصة والبدهية، ولكن ثمة أفكار أخرى تستحوذ على هذه الفتنة، كفكرة أن يكون للمعوزين حق أن يهتم الآخرون بشؤونهم. وبالطبع إذا اعتبرنا بعض الحقوق الأساسية قبل ـ السياسية الأخرى، كحق الاهتمام بمن يتعرضون لظروف طارئة، فسوف تتعرض نظرية نوزتش للخطر. إنني أوافقه على

وجوب ألا تنتهك الحقوق، ولكن قد يحدث التعارض بين الحقوق، وليس هناك مبرر لتفضيل حق الملكية على سائرها. الثاني هو أن برهانه يلتزم بمبدأ «كل شيء، أو لا شيء»، ولهذا السبب فإنه ينطوي على خلل أساسي. هذا أمر نستبينه من مثال تشامبرلين. إن منع التبادل الطوعي الذي ينتج تفاوتاً في التوزيع سلوك استبدادي، لكن كون التدخل المكثف في هذه الحريات يمثل إجحافاً شديداً لا يعني أن التدخل الانتقائي الأقل تكثيفاً أقل إجحافاً.

ماجي: في بريطانيا والولايات المتحدة تتدخل الدولة باستمرار في عمليات التبادل. على ذلك ليست هناك ديكتوريات في هذين البلدين.

دوركن: هذا صحيح. قد يكون هناك حد للتدخل لا يتم انتهاك حقوق الأفراد إلاّ بانتهاكه. من البين أن هناك فرقاً كبيراً بين فرض الضرائب على تشمبرلين ومنعه من طلب ما يرغب في طلبه لممارسة لعبة السلة أو منع الذين يرغبون في الاستجابة لطلبه من تحقيق رغبتهم. على ذلك فإن نوزتش يعتقد أن بريطانيا والولايات المتحدة حكومات ديكتاتورية، فهو يرى أن فرض الضرائب على إعادة توزيع الثروة نوع من الاستعباد.

ماجي: على اعتبار أن نموذج نوزتش أبعد ما يكون عن الواقعية، ما مبرر شغف الناس به؟

دوركن: لقد تحدثت عن بعض أفكار كتابه السياسية، لكنه كتاب خصب بمقدوره أن يستثير جدلاً طويلاً وقيماً. فعلى سبيل المثال فإنه يطرح أكثر البراهين إقناعاً على صحة المذهب النباتي الذي يحرم أكل اللحوم. أيضاً فإن أسلوبه في الكتابة وطريقته في البرهنة

غاية في الإمتاع. فضلاً عن ذلك، فإن كتابه قيم لأنه ينطوي على تحدي من يعتقدون - من أمثالي - في أهمية الحقوق. إنه يجادل بأن أية نظرية تحمل الحقوق محمل الجد ملزمة بشجب دولة الرعاية الاجتماعية. بالمقدور الرد على براهينه، لكنه يتعين الرد عليها.

ماجـي: في النهاية بودي أن نلتفت إلى أعمالك. كيف تتعلق بما قام به كل من راولز ونوزتش؟

دوركن: كلنا نعمل في نفس الدرب. إذا قبلت تعريفي السالف لليبرالية، كونها نظرية تجعل العدالة مستقلة عن أي مفهوم للفضيلة أو الامتياز البشري، فإننا مجتمعون، ولكن بطرق مختلفة، نحاول تحديد مترتبات هذا الفهم لليبرالية والدفاع عنه. لا بد أنك قد لاحظت أنني أتعاطف مع راولز أكثر مما أتعاطف مع نوزتش، بيد أن الخلاف بيننا يمكن عرضه في ضوء فكرة إمكان التعارض بين الحرية والمساواة التي تحتم الاختيار بينهما أو البحث عن حل وسط. إن نوزتش يتخذ موقفاً وسطاً، فالحرية عنده هي كل شيء والمساواة لا تساوي شيئاً، باستثناء أنها قد تكون نتاجاً عارضاً لعملية التبادل الحر، وهذا أمر غير مرجح. عندما يعرض راولز مبدأيه في العدالة يبدو لأول وهلة أنه يحاول عقد تسوية بين هذين المثالين. إنه ينتقي بعض الحريات الأساسية، الحريات السياسية المألوفة، ويقرر أسبقيتها. حين تتعارض هذه الحريات مع المساواة التي يقرها مبدأه الثاني، فإنه يفضل الحرية على المساواة. ولكنه وبطبيعة الحال، فإن الحريات الأساسية مجرد جزء مما يعنيه الناس بكلمة «الحرية»، ولذا فإن أي صراع بين متطلبات

المساواة ومتطلبات أي حرية لا تعد أساسية، كالحرية الاقتصادية، إنما يحسم في صالح المساواة.

أما بالنسبة لي، فإنني أعارض القول بوجود حريات أساسية عرفية (نسميها حقوقاً) تعارض المساواة في أي مستوى أساسي. إن حقوق الأفراد، تستحوذ على قيمتها الحقيقية حال اعتبارها ضرورية لمتطلبات أية نظرية في المساواة يمكن الدفاع عنها. إنني أود تغيير مجرى النقاش التقليدي بخصوص حقوق الأفراد في الحرية عبر الاستعاضة عن السؤال عن قدر المساواة الذي يتعين علينا التضحية به في سبيل احترام حق الحرية بالسؤال ما إذا كان الحق المعني ضرورياً لحماية المساواة. إنني أود تبرئة الليبرالية من تهمة حماية الأفراد على حساب رعاية المعوزين. إن نوزتش يعترف بأن الليبرالية مدانة بهذه التهمة، لكنه يعتبرها فضيلة. في المقابل، يجادل راولز في صالح الحريات الأساسية وخدمة المعوزين، ولكن يبدو أن نظريته تفصل بينهما، فهو لا يربط بينهما إلا عبر زعمه المشكوك فيه القائل بأن الناس في الموقف المبدئي إنما يرغبون في ترتيبهما على ذلك النحو. لقد حاولت أن أجادل بأن المساواة الاقتصادية والحقوق الفردية المألوفة إنما ينبعان من ذات المفهوم الأساسي: مفهوم المساواة بوصفها استقلالية، ولذا فإن المساواة هي محرك الليبرالية وكل دفاع عن الليبرالية إنما هو دفاع عن المساواة.

ماجي: تنكر إذن ما يقره كثير من الناس: قيام صراع بين مفهومي الحرية والمساواة، وترى أن هناك دعماً متبادلاً قائماً بينهما. ولكن ألا تتعارض فكرة الحرية مع مثال سياسي آخر: وجوب أن

تستهدف القرارات السياسية الصالح العام عوضاً عن مصالح أفراد بعينهم يطالبون بحقوقهم؟

دوركن: نعم، على الأقل سطحياً. أعتقد أن التعريف الوحيد الواضح والمفيد لماهية الحق يوظف هذا التعارض بين الحقوق الفردية والصالح العام. وفق هذا التعريف يكون للمرء حق ما إذا جاز له الاصرار على القيام بسلوك ما أو امتلاك شيء بعينه حتى إذا نجم عن ذلك حدوث ضرر للخدمة العامة. للمرء حق التعبير فقط إذا جاز له أن يعبر عن رأيه في الأمور السياسية حتى في حال تضرر المجتمع من قيامه بذلك. الحقوق أوراق رابحة يشهرها الأفراد في وجه الصالح العام. قد لا يتسق هذا المعنى مع الدلالة السائدة لكلمة «حق»، وهي دلالة غامضة تمزج بين مواقف مختلفة، لكن هذا التعريف يبين أن حريات راولز الأساسية حقوق بهذا المعنى. إذ أن لها عنده أسبقية على تحسين أوضاع المعوزين ومن ثم على تحسين الخدمة العامة. إحدى مميزات هذا التعريف هو أنه يبين أن الحقوق ليست شيئاً نسلم به بوصفه أمراً بدهياً، كما حسب نوزتش نسبة إلى الحقوق الشخصية وحقوق الملكية. إذا جاز للمرء أن يصر على القيام بسلوك حتى في حال تجاوز ضرر الآخرين للنفع الذي حققه، فإنه يطالب بشيء في حاجة إلى دعم قوي. إذا كان السماح للأفراد بنقد الحكومة يهدد الاستقرار الاقتصادي ويصيب الكثيرين بالأذى، فليس من الواضح بداهة أنه يجوز لهم القيام بذلك في تلك الظروف. إذا كنا نعتقد أن من حق المرء أن يعبر عنه حتى في تلك الظروف، وأنا أعتقد أن من حقه أن يفعل، فإننا في حاجة لطرح مبرر يسوغ ذلك السلوك.

قد تعتقد أنه بحوزتنا استراتيجيات مختلفة؛ قد نحاول البحث عن قيمة أكثر أهمية من الصالح العام، كالتطور الذاتي عند الأفراد، وقد نقول إنه طالما أن هذا التطور أهم من الصالح العام، وطالما أن حرية التعبير ـ حتى في المواقف التي تهدد هذا الصالح ـ ضرورية لذلك التطور، فإنه يتعين أن يكون للأفراد حق حرية التعبير. ثمة أناس تطلعوا للدفاع عن حرية الأفراد تبنوا هذا البديل، لكنني أرتاب في ملاءمته. قد يكون التطور الذاتي مهماً، لكن ذلك إنما يعني كونه يسهم في الصالح العام. إذا كان من الصالح العام أن نمنع الناس من التعبير عن أنفسهم في ظروف بعينها، فلأن الضرر الناجم نسبة لذلك الصالح يفوق الضرر الناجم عن عرقلة التطور الذاتي التي تحدث حال منعهم، فقد يتعرض التطور الذاتي للآخرين إذا فقدوا وظائفهم بسبب عدم الاستقرار الاقتصادي.

إنني أدافع عن الحقوق عبر تبني استراتيجية مختلفة. إنني أود أن أبين لا أن الحقوق ضرورية بسبب قيمة أساسية تعارض الصالح العام، بل أن فكرة الحقوق وفكرة الصالح العام متجذرتان في ذات القيمة الأساسية. تماماً كما أن الاصرار على بداهة وأساسية الحقوق يعد اعتباطياً، فإن الاصرار على كون الصالح العام مهماً بداهة وبشكل أساسي يعد اعتباطياً. لقد حسب الناس أن للصالح العام أهمية أساسية، لكون اللذة (أو السعادة أو تلبية الرغبات والتفضيلات) خيرة في ذاتها. افترض أن تطبيق قرار اقتصادي بعينه، كتبني سياسة محددة في الدخل، سوف يحدث الضرر ببعض الناس، لكن عدداً أكبر منهم سوف يفيد منه في المدى الطويل. وفق هذه النظرية يفضي هذا القرار إلى قدر أكبر

من اللذة (أو السعادة) العامة (بعد أن نكون قد طرحنا قدر الألم الذي عاناه البعض من قدر السعادة الذي حظي به البعض الأكثر عدداً) من ذلك الذي يمكن أن يفضي إليه القرار المعاكس. إذا كانت اللذة قيمة في ذاتها، فمن الأفضل أن نحصل على قدر أكبر منها. هذا هو السبب الذي يضفي قيمة على الصالح العام، في مقابل الصالح الخاص.

غير أن هذه الطريقة في الدفاع عن فكرة الصالح العام، رغم كونها مألوفة، ضعيفة غاية الضعف. من غير المعقول أن نفترض أن اللذة (أو السعادة أو تلبية الرغبات) خيرة في ذاتها. بعض من أفضل براهين راولز تروم تبيان بطلان هذه الفكرة. لذا إذا كنت تعتقد فعلاً أن الصالح العام اعتبار مهم في الشؤون السياسية، فإنه يتعين عليك البحث عن تفسير أفضل لهذا الأمر. أعتقد أننا نعثر على هذا التفسير في مفهوم المساواة. إذا كان قرار ما يفيد عدداً كبيراً من الناس ويؤذي عدداً أقل منهما، فإن الحاكم الذي يتخذ قراراً مخالفاً يظهر محاباة تجاه الأقل. الطريقة الوحيدة لمعاملة الناس بالتساوي هي أن نبدي نفس القدر من الاهتمام بكل واحد منهم، ومن ثم، طالما ظل كل شيء آخر على حاله، يتعين تفضيل إفادة الأكثر على إفادة الأقل. بنتام - الذي تطرح فلسفته النفعية أقوى دفاع عن فكرة الصالح العام - يقر هذا الأمر. إنه يقول إن استراتيجية السعي وراء الصالح العام تحسب كل شخص على اعتبار أنه شخص واحد وليس أكثر من ذلك.

فكرة الصالح العام إذن متجذرة في فكرة المساواة الأكثر أساسية. ولكن وكما ذكرت آنفاً فإن هذه الفكرة الأساسية

تدعم أيضاً فكرة حقوق الأفراد كأوراق رابحة ـ في ظروف بعينها ـ تشهر في وجه ذلك الصالح. التعارض البادي بين الحقوق والخير العام، الذي يركن إليه التعريف الذي ذكرت، مجرد تعارض سطحي. التوليف بين الفكرتين (السماح بتوظيف الصالح العام في الظروف العادية في تبرير القرارات السياسية، وجعل الحقوق الفردية، في الظروف الاستثنائية، أوراقاً رابحة تتغلب على ذلك المبرر) من شأنه أن يخدم المساواة أكثر مما يخدمها مجرد السماح للصالح العام بأن يكون المبرر النهائي في كل الظروف.

المقام لا يتسع للدفاع بشكل مفصل عن هذا المذهب، ولكن دعني أوضح الطريقة بوجه عام. اعتبر كمثال الحقوق الاقتصادية، كالحق في مستوى لائق من العيش في مجتمع يمتلك قدراً من الموارد يكفل للجميع العيش في ذلك المستوى. يتعين أن تستهدف السياسة الاقتصادية العامة تحسين معدل الخدمة العامة. هذا يعني أنه إذا كانت سياسة اقتصادية تحسّن ظروف المجتمع ككل، فإنه يتعين تفضيلها على أية سياسة اقتصادية تقتصر على تحسين ظروف قطاع منه. هذا أمر تتطلبه النزعة المساواتية العامة. ولكن إذا حدث وأن انتهى المطاف بعدد من الناس، بسبب ظروف خاصة كالإعاقة الجسدية أو عوز المهارة التجارية، إلى العيش تحت المستوى اللائق، فإن ذلك يعني أن خللاً قد طرأ على التبرير المساواتي العام الذي طرح في صالح الخيار الأصلي. يتعين إصلاح هذا الخلل بملاحظة أن لأولئك البشر حقاً في أن يصلوا إلى ذلك المستوى رغم أن الصالح العام لن يبلغ الحد الذي كان ليبلغه لو تم تجاهلهم. هذا

ما تعنيه المطالبة بالحقوق الاقتصادية بالنسبة لهم، وفق الرؤية التي أطرحها.

الحريات السياسية الأساسية عند راولز قابلة هي الأخرى للتبرير المساواتي. الديمقراطية البرلمانية سبيل مساواتي لتحديد قوانين الجريمة في المجتمع، فهذه القوانين استحدثت لحماية الصالح العام، والمساواة تشترط أن يكون لكل مواطن دوره في تحديد شكل الصالح العام في هذا الخصوص. ولكن هب أن مواطناً أو جمعاً من المواطنين قد تم احتقارهم من قبل سائر قطاعات المجتمع، لأسباب عرقية أو سياسية أو أخلاقية؛ في هذه الحالة ينجم خطر أن تتعصب تلك القطاعات ضدهم وأن يستحدثوا قوانين للجريمة تستهدفهم، لا لأن الصالح العام سوف يتحسن بهذه الطريقة بل بسبب ازدرائهم وعصبيتهم. المساواة تتطلب أن تكون لديهم حقوق يقرها الدستور، كما يحدث في الولايات المتحدة، ويواجهون بها المشرعين. حتى إذا اعتقد المشرعون أنه في الصالح العام أن نمنع البعض من الدفاع عن شكل بعينه من أشكال الحكومة أو من نقد السياسات الاقتصادية التي تتبناها الدولة، فإن من حقهم القول بأنها ليست في ذلك الصالح. هذا هو القيد الذي تفرضه المساواة على الممارسات التي قد تقوم بها مؤسسات مساواتية. ليس هذا ـ كما ذكرتُ ـ برهاناً بل تلخيص عام للبراهين التي طرحتها في كتابي.

ماجـي: عندما قلت منذ قليل أنك وراولز ونوزتش تعملون في نفس الدرب، أعتقد أنك قد قلت شيئاً مهماً جداً. الأكاديميون ينزعون إلى اعتبار راولز ونوزتش قطبين متنافرين، في حين يبين تحليلك أنهما يدافعان عن الليبرالية، مثلك تماماً. لا أقصد من

ذلك أنكم تطرحون دفاعات مختلفة عن الليبرالية، بل أعني أنكم تدافعون عن ثلاثة مفاهيم مختلفة لهذا المذهب. ثمة إذن قاسم مشترك لكنه مهم بين مواقفكم. ما المشترك الأكثر عرضة للانتقاد؟ وما أكثر الأعمال أهمية وإثارة التي يمكن أن تنتج عن فكركم السياسي في المستقبل القريب؟

دوركن: قلت إننا نعمل في نفس الطريق ولكن لدينا نظريات مختلفة. كل واحد منا يطرح مفهوماً لليبرالية، أي تصوراً لما تستلزمه الفكرة الليبرالية الأساسية التي تقر استقلالية العدالة عن مفهوم الامتياز البشري أو الحياة الخيرة. كتاب نوزتش يواجه الليبراليين بتحد عظيم، فهو يجادل بأن مترتبات الليبرالية ينفر منها معظم الليبراليين، رغم أنه لا ينفر منها. لذا فإنه من المهم أن يعمل الليبراليون على تبيان موضع الخلل في مذهب نوزتش. رؤيتي القائلة بأن الليبرالية تشترط المساواة، وبأن المساواة أصل الحقوق الاقتصادية وحتى السياسية، محاولة لتوضيح أن هذه المترتبات الفاتنة هي المترتبات الحقيقية لليبرالية. على ذلك فنحن جميعاً نقبل النزعة الليبرالية التي تصر على وجوب ألا تفرض الحكومة على مواطنيها مفهوماً بعينه في الحياة الخيرة وأن تحجم عن تبرير قراراتها السياسية عبر تفضيل رؤية في الامتياز البشري عن غيرها. يتعين أيضاً الدفاع عن هذه النزعة ضد هجومين يقوم بهما خصومها من اليمين واليسار، أحدهما نظري والآخر عملي. الهجوم النظري مفاده أن الليبرالية مؤسسة على رؤية عدمية فقيرة في الطبيعة البشرية. لقد قلت إن هذه الرؤية تقرر أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وهذا أمر لا ينكره الليبراليون، لكن البرهان ضد هذه الرؤية يقرر أنها تلتزم بمفهوم هيومي أو بنتامي أو

ذري في تلك الطبيعة. يلزم الليبراليون الآن أن يبرهنوا على أن هذا القول يحيد عن جادة الصواب وأن الأب الحقيقي لليبرالية ليس بنتام، الذي يعد في الواقع عائقاً في سبيلها، بل كانت الذي لا نستطيع وصف رؤيته بالعدمية أو الفقر. المشكلة العملية تكمن في التالي: ثمة مهام نرغب جميعاً في أن تضطلع الدولة بعبئها، كاختيار مناهج التعليم، تمويل الثقافة، وأشياء أخرى تبدو كما لو أنها تعبر عن تصديق على قيم شخصية بعينها قدر ما تعبر عن رفض قيم أخرى، الأمر الذي يتعارض مع الليبرالية. من الضروري لأنصار هذا المذهب أن يقوموا بتطوير نظرية تعقد تمييزاً بين فعل تخصيب الخيارات المتاحة للناس وفعل فرض خيار بعينه عليهم. الفكرة الحاسمة في هذا السياق هي فكرة الخيال. إن الليبرالي معني بتوسيع الخيال دون فرض أية خيارات محددة عليه. لكنني بهذا الحكم إنما اقترح اسماً للإشكالية ولا أقوم بطرح حل لها. أعتقد أن موقف الليبراليين ضعيف في هذا الخصوص، فهم يحتاجون إلى نظرية تعوزهم في التعليم ودعم الثقافة. هذا في مبلغ ظني جزء من الإجابة عن السؤال المتعلق بمستقبل النظرية السياسية.

لقد قلت في مستهل هذا الحوار إن الناس قد اعتقدوا لردح طويل من الزمان أن فلسفة السياسة قد ماتت، لكنني أعتقد أنها قد ولدت ثانية وأنها تمارس الآن نشاطاً غاية في الحيوية. الذي لم يحدث بعد هو إعادة دمجها في الفلسفة العامة. وبالطبع ليست هناك مشكلة فلسفية جديرة بعناء التفكير لا تجد أصولها في الفلسفة العامة، وهذا يصدق خصوصاً على السؤالين اللذين أثرتهما لتوي: السؤال المتعلق بنظرية العقل التي يفترضها

الليبراليون والسؤال الخاص بعقد تمييز بين تخصيب الخيال وفرض القيود عليه. من البين أنه يتوجب على النظرية السياسية تخطي حدود أسئلة الخطط والمؤسسات السياسية ومواجهة العلاقات بين الفلسفة السياسية والفلسفة العامة، تماماً كما فعل الأقدمون.

ماجي: من الغريب ـ كما ضمنتَ ـ أن السواد الأعظم من كبار الفلاسفة الأقدمين، أفلاطون وأرسطو، لوك وهيوم وكانت، لم يكونوا متخصصين إطلاقاً في فلسفة السياسة بل عنيوا بالفلسفة بوجه عام، ولم تكن فلسفتهم السياسية إلاّ جزءاً من فلسفتهم العادية.

دوركن: نعم، وهذه هي الخطوة القادمة.

* * *

14) الفلسفة والأدب:

حـوار مـع اريـس ماردوك

تقديـــم

بعض من عظام الفلاسفة كانوا كتاباً عظاماً، بمعنى أنهم كانوا أدباء مبرزين. الأمثلة البينة على ذلك هم أفلاطون، أوغسطين، شوبنهور، ونيتشه. آخرون، وإن لم ينتموا إلى نفس الطائفة، كانوا كتاباً جيدين: ديكارت، باسكال، بركلي، هيوم، وروسو هم أول من يعن لخلد المرء. في زماننا حصل برتراندرسل وجان بول سارتر على جائزة نوبل في الأدب. على ذلك ثمة فلاسفة عظام يعدون كتاباً رديئين، اثنان من أعظمهم، كانت وأرسطو، كانا الأكثر سوءاً. طائفة أخرى من الفلاسفة كانوا مجرد كتاب عاديين، كأكويناس ولوك. أما كتابة هيجل فتعد نموذجاً للغموض وهو في هذا الخصوص موضع سخرية الكثيرين. أعتقد أنه ضمن الكتاب المشهورين عالمياً الأعصى على القراءة.

تبين هذه الأمثلة أن الفلسفة ليست فرعاً من فروع الأدب، فقيمتها لا ترتهن بأية اعتبارات أدبية أو جمالية. إذا أجاد الفيلسوف الكتابة، فتلك ميزة تحمد له؛ إنها تجعل أعماله تغري بالدراسة، لكنها لا تجعله فيلسوفاً أفضل. إنني أقر هذا منذ البداية لأن الحوار الذي أجريه يعنى بالسمات التي يشترك فيها الأدب والفلسفة، يشاركني في ذلك شخصية ذات خبرة في المجالين معاً: إنها اريس ماردوك الروائية الشهيرة التي قامت بتدريس الفلسفة في جامعة أكسفورد.

الحــوار:

ماجــي: عندما تكتبين رواية من جهة وأعمالاً فلسفية من أخرى، هل تعين أنهما نوعان مختلفان كلية من الكتابة؟

ماردوك: نعم؛ الفلسفة تستهدف التوضيح والتفسير، فهي تطرح وتحاول حل مشاكل صعبة واصطلاحية، ولذا تعين على الكتابة الفلسفية أن توظف في تحقيق هذه المهمة. قد يعتقد المرء أن الفلسفة الرديئة ليست فلسفة، في حين أن الفن الرديء يظل فناً. ثمة سبل مختلفة ننزع عبرها إلى التسامح مع الفن، لكننا لا نتسامح مع الفلسفة. الأدب يقرأه أناس مختلفون، الفلسفة يقرأها نزر قليل. الفنانون الجادون هم نقاد أنفسهم وعادة ما لا يعنون بتقديم أعمالهم إلى متلقين من ذوي الخبرة. فضلاً عن ذلك، الفن ممتع وهو يستهدف الامتاع، ومقاصده ومواضع فتنته تكاد لا تحصى. الأدب يستهوينا في مستويات مختلفة وبطرق متعددة، فهو ينطوي على كثير من الحيل والسحر والغموض المقصود. الأدب يسلي، وهو يقوم بمهام متعددة، في حين تقتصر الفلسفة على أداء مهمة واحدة.

ماجــي: على اعتبار أنني قرأت عدداً من كتبك في الأدب والفلسفة على حد السواء، يفاجئني أن العبارات نفسها تختلف. في رواياتك الجمل مبهمة، كونها تشتمل على دلالات خصبة وتلميحات غامضة، في حين أنها بينة في أعمالك الفلسفية، كونها تقول شيئاً واحداً في كل مرة.

ماردوك: هذا صحيح. الكتابة الأدبية فن، جانب من شكل فني. قد تكون متواضعة وقد تكون متبجحة، لكنها إذا كانت أدباً حقيقياً

فإن لديها مقصداً فنياً، فاللغة تستعمل بطريقة مفضلة نسبة إلى العمل الذي تشكل جزءاً منها، بغض النظر عن حجمه. لهذا السبب ليس هناك أسلوب أدبي متفرد، وليس هناك أسلوب أدبي مثالي، رغم أن هناك كتابة جيدة وأخرى رديئة. ثمة مفكرون يعدون كتاباً عظاماً، لا أقول فلاسفة، من أمثال كيركاجورد ونيتشه. وبالطبع هناك اختلاف بين الفلاسفة، فبعضهم أكثر أدبية من غيرهم، لكنني أميل إلى القول إن ثمة أسلوباً فلسفياً مثالياً ينطوي على وضوح وصلابة يختص بهما، أسلوباً صارماً مثابراً وصريحاً. الفيلسوف ملزم بتوضيح ما يعنيه على وجه الضبط ولذا فإنه يتعين عليه أن يتجنب الخطابة والزخرفة اللتين لا يجديان نفعاً. لكن هذا لا يستثني الفطنة؛ الأمر المهم هو أن الفيلسوف حين يكتب على خط المواجهة إنما يتكلم بصوت واضح ورزين.

ماجي: عدد الذين احترفوا الانشغال بهذين الأمرين لا بد أن يكون ضيئلاً، لكنك ضمن القلائل الذين يستطيعون تبيان الفرق بينهما. هل لك أن تفصلي في هذا الخصوص؟

ماردوك: الفلسفة الكتابية ليست تعبيراً عن الذات؛ إنها تنطوي على تحييد منظم للصوت الشخصي. بعض الفلاسفة يظلون يحتفظون بحضور شخصي في أعمالهم؛ هيوم وفتنجشتين يفعلان ذلك كل بطريقته؛ ولكن في الفلسفة ثمة صلابة لا شخصية. وبطبيعة الحال يشتمل الأدب أيضاً على تحكم في الصوت الشخصي، بل إنه بمقدور المرء أن يناظر بين الفلسفة والشعر الذي يعد أصعب أنواع الأدب. في الاثنين نعثر على عملية تطهير للعبارات وللفكر الذي ينبثق عبر اللغة. على ذلك

ثمة تعبير ذاتي يبقى في الأدب، فضلاً عن هزليته وإبهامه. إن كاتب الأدب يفسح على نحو مقصود مجالاً لقرائه بالتلاعب، لكن الفيلسوف قد يحجم عن ذلك.

ماجـي: ذكرت أن الفلسفة تستهدف التوضيح في حين أن الأدب غالباً ما يستهدف الإبهام. أعتقد أنه من المهم للروائي أو المسرحي أن يحاول خلق الأوهام، في حين يجدر بالفيلسوف العمل على تبديدها.

ماردوك: لا تستهدف الفلسفة أي نوع من الكمال بوصفه غاية في ذاته. الفن يكافح مع مشاكل معقدة ذات صبغة جمالية، ولذا فإنه يحاول تحقيق نوع من الكمال. ثمة عنصر شيئي وحسي في كل شكول الفن، وحتى الكتابات الأدبية المتشظية تبين عن معنى من معاني الكل الكامل. معظم الأدب تحف فنية؛ الأعمال الفلسفية شيء مختلف. قد يكون العمل الفلسفي تحفة فنية، كمحاورات أفلاطون، لكن ذلك يُعدّ استثناء. إننا لا نعتبر محاورات أفلاطون فلسفية إلاّ في ضوء أجزاء أخرى من أعماله الفلسفية. معظم الفلسفة، مقارنة بالأدب، يبدو مفككاً لا شكل صوري له، حتى حين يقوم الفيلسوف بشرح قضية غاية في التعقيد. الفلسفة تعني الانشغال بإشكالية محددة والاستمرار في الانشغال بأمرها مع الاستعداد لأن يكرر المرء نفسه وهو يحاول طرح مختلف الصياغات والحلول. إن القدرة على اصطبار لا يلين،على التعلق بإشكالية ما، علامة فارقة للفيلسوف، في حين أن علامة الفنان الفارقة إنما تكمن في الرغبة في التجديد.

ماجـي: وفق ذلك كيف تميزين بين خصائص الأدب وخصائص الفلسفة؟

ماردوك: قد نحتاج لوقت طويل كي نعرّف الأدب، رغم أننا جميعاً نعرف ماهيته على وجه التقريب. الأدب هو الجنس الفني الذي يستعمل الكلمات. بمقدور الصحافة أن تكون أدباً، إذا كانت فناً، وكذا شأن الكتابة الاسكولائية. الفن رحب، الفلسفة محدودة. المشاكل الفلسفية التي شغلتنا منذ أقدم العصور هي ذات المشاكل التي تشغلنا اليوم، وبالرغم من تعددها فإن عددها ليس كبيراً جداً. لقد كان للفلسفة أثراً هائلاً، لكن عدد الفلاسفة الذين أحدثوا هذا الأثر يظل قليلاً نسبياً بسبب صعوبة الفلسفة.

ماجـي: لقد عبر وايتهد عن استمرارية المشاكل الفلسفية منذ القدم بقوله إن الفلسفة مجرد حواشي على متن أفلاطون.

ماردوك: أفلاطون ليس فحسب أب الفلاسفة، بل أفضلهم أيضاً. صحيح أن ثمة تغيرات طرأت على مناهج الفلسفة، لكننا لم نتجاوز أفلاطون، الأمر الذي يعني أن الفلسفة لا تتطور على طريقة العلم. وبالطبع فإن الأدب هو الآخر لا ينجز تطوراً؛ فليس هناك أديب أفضل من هوميروس. على ذلك ليست للأدب مهمة مستمرة، ولذا فإنه بهذا المعنى لا يعد عملاً. الأدب تجربة نخوضها بشكل عفوي ولذا فإنه شبيه باللعب غير المسؤول. الأنماط الأدبية طبيعية بالنسبة إلينا، قريبة من حياتنا اليومية ومن طريقتنا في العيش ككائنات متأملة. ليس كل الأدب خيالاً، لكن سواده الأعظم خيال وخلق وأقنعة وتظاهر ورواية قصص. عندما أعود إلى البيت وأخبر عما لاقيته في يومي، فإنني أعبر فنياً عما اختبرته في شكل قصة (عادة ما تكون مضحكة)، ولذا فإننا ـ كمستعملي كلمات ـ نعيش في محيط أدبي. إننا نحيا

الأدب ونتنفسه؛ كلنا فنانو أدب، فنحن باستمرار نوظف اللغة في صياغة شكول خبراتية مثيرة بدت أصلاً غير متجانسة ومدعاة للضجر. المشكلة التي يتعين على كل فنان مواجهتها هي إلى أي حد يتضمن إعادة تشكيل الخبرة إساءة للحقيقة. ثمة باعث عميق لممارسة الأدب ولممارسة أي نوع من أنواع الفن؛ إنه يتعين في الرغبة في هزيمة لا شكلية العالم وفي إبهاج المرء نفسه عبر تكوين شكول من كتلة لا معنى لها.

ماجي: حديثك عن إبهاج المرء نفسه تستثير حقيقة مفادها أن التسلية باستمرار هدف الأدب الأساسي، وهذا أمر لا تعنى به الفلسفة إطلاقاً.

ماردوك: ليست الفلسفة تسلية لكنها قد تكون مريحة، فهي أيضاً محاولة لتشكيل ما لا شكل له. غالباً ما يشيد الفلاسفة صروحاً سامقة تستدعي كثيراً من الخيال المعقد، وكثير من البراهين الفلسفية ترتهن بالخيال بشكل صريح. من المرجح أن يرتاب الفيلسوف في البواعث الجمالية التي قد تنتابه وأن ينتقد الجانب الغريزي من خياله. في المقابل يتعين على كل فنان أن يكون مغرماً إلى حد كافٍ بعقله اللاواعي الذي يحرك بواعثه وينجز كثيراً من أعماله. وبالطبع للفيلسوف هو الآخر عقله الواعي، وبمقدور الفلسفة أن تحررنا من مخاوفنا. من المفيد دائماً أن نسأل الفيلسوف عن مخاوفه ويتعين عليه أن يقاوم الفنان الذي يروم الدعة القابع في نفسه. عليه باستمرار أن يحلل أعماله بغية تحقيق مقاصد الحقيقة، وهذا أمر لا يشغل الفن الأدبي فيما يبدو. الفلسفة تكرارية فهي تقود باستمرار إلى نفس الأرضية وتقوم بتحطيم الشكول التي استحدثتها.

ماجي: ذكرتِ عدة أشياء عن الأدب يستشف منها ما يميزه عن الفلسفة، ولكن بودي أن أعقد التمييز بشكل أكثر صراحة. لقد قلت إن قص الحكايا سلوك طبيعي نقوم به في حياتنا اليومية. افترض في المقابل أن الفلسفة ليست سلوكاً طبيعياً، كونها تقحمنا في عملية تحليل نقدي لمعتقداتنا، ولافتراضات معتقداتنا. من الملفت للنظر أن الناس لا يحبذون القيام بهذه العملية وينفرون من تعريض افتراضاتهم ومعتقداتهم للتحليل. حين يحدث ذلك لهم يشعرون بالتهديد ولذا تراهم يقاومون حدوثه.

ماردوك: أعتقد أن الفلسفة ليست طبيعية، فهي نشاط غريب، وهذا أمر يستشعره كل من يقوم بتدريسها. الفلسفة تزعج العادات المفاهيمية شبه الجمالية التي يركن البشر عادة إليها. الفيلسوف نفسه، فيما يقول هيوم، يركن إلى هذه العادات حين يتوقف عن ممارسة نشاطه الفلسفي. الفلسفة ليست نوعاً من التقصي العلمي، وكل من يمارس العلم إنما يتوقف عن ممارستها. إنها محاولة لإدراك ومضايقة أكثر مفاهيمنا عمقاً وأهمية، وليس من السهل إقناع الناس بمراقبة المستوى الذي يعنى به الفلاسفة.

ماجي: يقول رسل إن الفلسفة طرح لأسئلة لا نعرف كيف نجيب عنها، وإزيا برلن يوافقه على هذا القول.

ماردوك: إننا لا نعرف كيف نجيب عن الأسئلة الفلسفية، بل إننا ربما نجهل حتى كيفية طرحها. ثمة أسئلة كثيرة لا يقوى البشر على الإجابة عنها، لكنهم يعرفون كيف يمكن أن يجاب عنها. الفلسفة تتضمن رؤية الغرابة في المألوف ومحاولة صياغة أسئلة تحقيقية بخصوصها.

ماجي: ذكرت لتوك أن الفلسفة ليست علماً، وأنا أشاطرك هذا الحكم.

على ذلك فإنها تشترك مع العلم في خصائص بعينها. كل منهما محاولة لفهم العالم بطريقة تحجم عن الإذعان للأهواء الشخصية. في الحالين يمتثل المرء لمعايير خارجة عنه، ويحاول أن يقول شيئاً يصدق بطريقة لا شخصية. هذه الخاصية المشتركة تشير إلى فرق هام بين الفلسفة والأدب. لقد قلتِ ما مفاده أنه في حين تكشف رواياتك عن شخصية أدبية متميزة، فإنك لا تعبئين بفشل كتاباتك الفلسفية في الكشف عن شخصيتك. يبدو لي أن الاستحواذ على شخصية بهذا المعنى أهم خصائص الكاتب المبدع. إذا أعوزته هذه الشخصية فلن تستهوينا قراءة أعماله. هذا لا يحدث مع الفيلسوف؛ بمقدور المرء أن يقرأ كل أعمال كانت باهتمام لا تشوبه العاطفة ودون أن يخلص منها بفكرة عن كانت الإنسان.

ماردوك: هل تعني أن ما يستهوينا هو الشخصية المعبر عنها في العمل الأدبي؟ الكاتب نفسه قد يكون مختلفاً، فقد يكون مضجراً دون أن تكون أعماله كذلك، أو العكس. لست متأكدة بخصوص «الشخصية الأدبية». إننا نريد من الكاتب أن يكتب بطريقة جيدة وأن يكون قادراً على استثارة شغفنا. ربما نحتاج إلى التمييز بين الأسلوب الذي يمكن ملاحظته والحضور الشخصي. لقد كان لشكسبير أسلوب تسهل ملاحظته، ولكن ليس لديه حضور شخصي. أما لورانس فقد كان أسلوبه أقل وضوحاً وكان حضوره الشخصي أكثر بياناً. ورغم أن كثيراً من الشعراء والروائيين يتحدثون إلينا بطريقة شخصية، فإن أفضل الأدب لا ينبئ عن حضور كاتبه. الحضور الأدبي، حين يكون مزخرفاً أكثر مما يجب، كما في حالة لورانس، فإنه يكون مؤذياً، كما

يحدث عندما تكون الشخصية المحببة هي الشخصية التي تتحدث باسم الكاتب. من الصعب أن نجد قواعد تقنن هذا الأمر. إن الرغبة في أن يفصح المرء عن نفسه، أن يوضح ويحقق ذاته، باعث قوي لممارسة الفن، لكنه يتعين التعامل معه بشكل نقدي. لا أمانع في أن يكون لي أسلوب خاص، لكنني لا أرغب أن يكون حضوري الشخصي بيناً في أعمالي الأدبية. وبطبيعة الحال فإن الكاتب يضطر إلى البوح عن أخلاقه ومواهبه، ولكن هذا يحدث حتى في الفلسفة، وإن كنا فيها نسأل ما إذا كانت النتائج صحيحة وما إذا كانت البراهين سليمة.

ماجي: عندما أتحدث إلى مثقفين تعوزهم الدراية الكافية بالفلسفة، أجدهم غالباً ما يفترضون أن الفلسفة فرع من الأدب، وأن الفيلسوف يعبر بطريقة ما عن آرائه الشخصية في الكون، تماماً كما يفعل الروائيون وكتاب النثر. عادة ما يصعب إقناعهم بأن الأمر ليس على هذه الشاكلة. أعتقد أن السبب يكمن جزئياً في أن للمشاكل الفلسفية تاريخاً، وكل فيلسوف يظهر على الساحة في مرحلة بعينها من مراحل تطور هذا التاريخ. إذا كان لديه أي إسهام توجب عليه أن يطرحه آنذاك، وإلاّ فإنه ليس لديه ما يسهم به. في هذا الخصوص يعد الفيلسوف شبيهاً بالعالم.

ماردوك: هذا صحيح، وقد يميز هذا الأمر الفيلسوف الحقيقي عن المفكر المتأمل والمصلح الأخلاقي. الفيلسوف يلج الفلسفة في شكلها الذي تكون عليه إبان ظهوره في المرحلة التاريخية التي عاش فيها. ثمة مذاهب يتعين أن تكون له ردود أفعال بخصوصها، كما يتعين أن يكون حواره مع الماضي محدوداً. في المقابل يبدو

أنه ليست هناك مسؤولية من هذا القبيل تلقى على عاتق الفنان. قد يرتبط بطريقة ما بزمانه وبتاريخ الفن الذي يمارسه، ولكن ليست هناك مشاكل بعينها معطاة سلفاً تواجهه، بل يتعين عليه أن يخلق مشاكله.

ماجي: قد يفسر هذا اشتمال كتابة الفن، كالمسرحيات والروايات والقصائد، على عوامل أكثر شخصية، سواء من جانب الكاتب أو المتلقي، من تلك التي تنطوي عليها كتابة الفلسفة . الفلسفة نشاط ذهني أضيق. كي يكون الأدب أدباً يتعين أن يحرك عواطف ممارسة، في حين يحاول الفيلسوف، كما يحاول العالم، تجنب الفتنة العاطفية.

ماردوك: نعم؛ أعتقد أن كون المرء فناناً هو أكثر إمتاعاً من كونه فيلسوفاً. يمكن اعتبار الأدب تقنية منظمة لاستثارة عواطف بعينها، وبطبيعة الحال ثمة تقنيات أخرى. إنني أضمّن استثارة العواطف في تعريف الأدب رغم أنه ليست كل ممارسات الأدب عاطفية. الطبيعة الحسية في الأدب متضمنة هنا، كونه يعنى بإحساسات بصرية وسمعية وجسدية. إذا غاب الحس غاب الأدب، وهذه حقيقة تجعله يتفرد عن سائر الأنشطة النظرية. فضلاً عن ذلك، معظم الأدب، وربما كل الأدب، يرتبط بالجنس بمعنى عام (قد يكون هذا حكماً ميتافيزيقياً). الفن تلاعب خطر بقوى لا واعية. إننا نستمتع بالفن حتى في صوره البسيطة لأنه يزعجنا بطريقة معمقة لا نفهمها في العادة، وليست ثمة سبب يفسر لماذا نعتبره جيداً، حين يكون جيداً، ولماذا نعده رديئاً، حين يكون كذلك.

ماجي: تحدثنا عن الفروق التي تميز بين الأدب والفلسفة، وهذا أمر

يجدر توكيده، ولكن ثمة خصائص مشتركة بينهما، أليس كذلك؟ أعرف من نقاش سابق معك أنك تعتقدين أن مفهوم الحقيقة يشكل قطبى الرحى في كل منهما.

ماردوك: هذا صحيح. أعتقد أن كلاً منهما نشاط ينشد الحقيقة. إنهما أنشطة معرفية وتفسيرية. الأدب كسائر الفنون يشتمل على استكشاف، تصنيف، تمييز، ورؤية منظمة. وبالطبع فإن الأدب الجيد لا يعد تحليلاً، فما ينتجه الخيال حسي، مادي، مبهم، غامض، وعيني. الفن معرفي بطريقة مختلفة. اعتبر مثلاً قدر الفكر والحقيقة الذي تشتمل عليه مسرحيات شكسبير أو أية رواية عظيمة. من المفيد أن نعرف في أي نشاط تأملي نوع المفردات النقدية التي توجه إليه. قد ينتقد الأدب بطريقة صورية محضة، لكنه غالباً ما ينتقد لكونه باطلاً. الكلمات التي تكون من قبيل «رقيق العاطفة»، «طموح»، «مذعن للأهواء»، «تافه»، توحي بأنه يتضمن نوعاً من البطلان، الجور، التشويه، العجز عن الفهم أو التعبير. كلمة «فانتازيا»، حين ترد في سياق الذم، تشير إلى كثير من الأخطاء الفنية. من المفيد أن نقارن هذه الكلمة في هذا السياق بكلمة «خيال» حين ترد في سياق المدح. وبالطبع فإن الفلسفة أيضاً نشاط تخيلي، لكن القضايا التي تستهدفها ليست كقضايا الفن العينية، ومناهج الفلسفة ومحيطها، كمناهج العلم ومحيطه، تدرأ الفنتازيا الشخصية. في المقابل، فإن الخيال المبدع والفنتازيا المفرطة هما محركا عقل كاتب الأدب. يتعين على الكاتب الجيد أن يلعب بالنار. في الفن الردئ تتولى الفنتازيا هذه المهمة، كما يحدث في الرواية الرومانسية أو المثيرة حين يكون البطل (حليف الروائي) شجاعاً، كريماً، محبوباً ولا

يقهر (وبالطبع فإن له أخطاؤه)، وحيث تنتهي القصة مشحونة بهدايا المصادفة. الفنتازيا عدو ماكر لقوة الخيال الفطن الخلاق، وشجب الأدب لكونه فنتازيا إنما يعني إلقاء اللائمة عليه لكونه كاذباً.

ماجي: لكن مفهوم الحقيقة هذا يختلف كثيراً عن مفهوم الحقيقة الذي ينشده الفلاسفة.

ماردوك: لقد قلت إن الأدب يشبه الفلسفة في هذا الخصوص لأنني أود توكيد أن الأدب أيضاً نشاط يستهدف الحقيقة. على ذلك، فإن الفلسفة مجردة ومنطقية ومباشرة. قد تكون لغة الأدب غامضة على نحو مقصود، وحتى ما يبدو حديثاً عادياً قد يعد جزءاً من بنية خيالية خفية. في القص الخيالي حتى الحكاية البسيطة فنية وغير مباشرة، رغم أننا قد لا نلحظ ذلك، كوننا ألفنا التقاليد المتضمنة وكوننا فناني أدب في حياتنا اليومية. قد نقول إن مباشرية الفلسفة هي التي تبهرنا بوصفها غير طبيعية، في حين تعد لا مباشرية القصة طبيعية. ليس من السهل وصف الأخطاء الفلسفية؛ أحياناً يكون هناك خطأ منطقي أو شبه منطقي في تسلسل البرهان، ولكن في أغلب الأحيان تفشل الفلسفة بسبب الأخطاء المفاهيمية التخيلية أو غير السوية، الافتراضات الباطلة ونقاط البدء غير المشروعة التي تجعل البحث برمته باطلاً. فكرة «المعطى الحسي»، التمييز بين «اللغة التقديرية واللغة التقريرية» أمثلة على هذه الأخطاء. اختبار المصداقية في الفلسفة صعب بسبب صعوبة وتجريد مواضيعها. قد لا يتضح ما يفترض أن يتم اختباره، فالظاهرة التي تبرر النظرية يلزم أن توصف بالنظرية نفسها. يتعين على الفيلسوف أن يخشى التحصيلات الحاصلة

وأن يعنى باستمرار بالعالم العادي الأقل مفاهيمية. ثمة مشكلة مناظرة في الأدب، لكنها مختلفة وعادة ما تكون غير مرئية بسبب الوشيجة الآصرة التي تربط الفن بالعالم. امتحان المصداقية في الفلسفة صعب لأن الموضوع صعب، وامتحانها في الأدب قد يكون صعباً لأن الموضوع سهل بطريقة ما. كلنا نشعر بأننا نفهم الأدب، كثيراً منه على أقل تقدير، وإذا كان الأدب غامضاً فبمقدوره أن يخدر ملكاتنا النقدية. إننا نبدي استعداداً لأن نجعل الفن يسبينا. وكما قلت فإن الفلسفة تقوم بشيء واحد، في حين يقوم الأدب بأشياء عديدة ويشتمل على بواعث مختلفة ومتكثرة سواء من جانب المبدع أو المتلقي. إن الفن مثلاً يجعلنا نشعر بالسعادة؛ إنه يرينا العالم. كثير من متع الفن متع ناجمة عن ملاحظة ما سبق لنا معرفته بشكل غامض ولم نتمكن من رؤيته. الفن محاكاة، والفن الجيد كما يقول أفلاطون تذكر لما لا نعرف أننا عرفناه. الفن يشهر مرآة في وجه العالم. وبطبيعة الحال فإن هذه المحاكاة ليست استنساخاً تصويرياً، ولكن من المهم أن نلتزم بفكرة كون الفن عن العالم؛ إنه يوجد بالنسبة لنا في مقابل خلفية من المعرفة العادية. قد يكون بمقدور الفن أن يوسع مداركنا لكنه يُختبر أيضاً من قبلها. إننا نجري هذا الاختبار بشكل غريزي، وأحياناً بشكل خاطئ، كما يحدث حين نرفض قصة لكونها غير معقولة دون أن نفهم أي نوع من القصص تكون.

ماجي: دعينا الآن ننتقل إلى اعتبار أفكار فلسفية بخصوص الأدب. لقد تحدثت عن الفنتازيا بطريقة سلبية، وأنا اعتبرها نوعاً من الإذعان للأهواء، كونها تعزز عادة قيماً باطلة كاستعباد السلطة أو الثروة،

ولذا فإنها ترتبط بالفن السوقي. هذا يفسر معاداة بعض الفلاسفة للأدب. والواقع أن كتابك الأخير «النار والشمس» إنما يتحدث عن عداوة أفلاطون للفن. من المثير أن تفسري لنا السبب الذي يجعل فيلسوفاً عظيماً كأفلاطون يعادي الفن، وهو الفيلسوف الذي استعمل شكولاً فنية كما فعل في المحاورات ووظف الخيال في كثير من أعماله.

ماردوك: لقد كان أفلاطون ضد الفن لأنه كمنظر سياسي كان يخشى من قواه العاطفية غير العقلانية، من قدرته على قول كذبات فاتنة أو حقائق منحرفة. لقد فضل الرقابة الصارمة وأراد نفي مؤلفي الدراما من مدينته الفاضلة. فضلاً عن ذلك، كان أفلاطون يخشى على نفسه من الفنان القابع في نفسه. كان رجلاً متديناً وقد شعر أن الفن يعادي الدين قدر ما يعادي الفلسفة. الفن عنده عوض أناني عن الدين. المفارقة هي أن أعماله فن جيد بمعنى لم يلحظه على المستوى النظري. لقد قال إن هناك صراعاً قديماً بين الفلسفة والشعر ، وعلينا أن نتذكر ان الفلسفة في عصرة انبثقت عن الشعر والتأمل اللاهوتي. إن الفلسفة أنجزت تطوراً عبر نعريف نفسها بوصفها شكلاً مختلفاً عنهما. في عصر أفلاطون عزلت الفلسفة نفسها عن الأدب، في القرنين السابع والثامن عشر عزلت نفسها عن العلم الطبيعي، وفي القرن العشرين عن علم النفس. لقد حسب أفلاطون أن الفن محاكاة من النوع الرديئ، والواقع أن الفن الرديئ عادة ما يكون أكثر كماً من الفن الجيد، والمغرمون بالفن الرديء أكثر من المغرمين بالفن الجيد. لقد اعتقد أفلاطون أن الفن أساساً فنتازيا شخصية، احتفاء بأشياء لا قيمة لها، أو تشويه لأشياء قيّمة. إنه

يعتبر الفن استنساخاً تافهاً لأشياء تافهة، والواقع أن كثيراً من الفن لا يقوم بغير ذلك. ولكن تخيل ما كان يمكن أن يقوله أفلاطون لو قدر له العيش ليشاهد التليڤزيون. على المرء أن ينظر إلى العالم الواقعي وأن يفكر فيه وألا يقنع بالصور التافهة وبأضغاث الأحلام. إن هذه الرؤية لا تختلف كثيراً عن رؤية فرويد للفن الذي يرى فيه عوضاً عن القوة وعن تلبية حاجات الحياة الواقعية. أحياناً يقترح فرويد أن الفن فانتازيا عقل الفنان تتحدث مباشرة إلى فنتازيا عقل المتلقي. الفن عنده تعزية للذات. أعتقد أن هذه فكرة عميقة تعبر عن تهمة جادة. بمقدور المرء أن يرى كيف يستثير رعب أو وجدانية الصورة فنتازيا القارئ أو المشاهد. إن الفن الإباحي هو المثال المتطرف على التوظيف الشخصي للفن.

ماجي: لكن هذه الانتقادات إنما توجه إلى الفن الردئ. صحيح أن معظم الفن ردئ، لكن الفن الجيد، الفن الذي يبقى فيما نأمل، ليس عرضة لتلك الانتقادات.

ماردوك: بمقدور المتلقي دائماً أن يستعمل الفن لتحقيق مقاصده الخاصة، وكل ما في الأمر هو أن الفن الجيد يقاوم المقاصد الرديئة بشكل أكثر نجاحاً. قد يذهب المرء إلى صالة العرض الوطنية ليبحث فحسب عن الصور الخليعة. الفن الردئ يستدعي استعمالاً رديئاً ولا يمكن فهمه بطريقة مغايرة. ولكن النشاط الفني الذي يستثير إرادة خيرة قادر على استثارة إرادة شريرة، وإن لم يكن من الضروري أن تكون شريرة إلى ذلك الحد. قد يكون النقاد متزمتين أكثر مما يجب. إنني أعادي الفن الأباحي، كونه مدمراً ويحط من قدر الإنسان. لكن الناس يستمتعون

بشكل غير مؤذ بالفن متوسط الجودة. الرواية العاطفية قد تريح المرء من متاعبه، رغم أنه قد يكون من الأفضل له أن يقرأ رواية «الحرب والسلام».

ماجي: ثمة مذهب سائد الآن مفاده أن الأدب الجيد جيد بسبب مختلف؛ إنه يرهف الإحساس ويعمق القدرة على الفهم ويكرس من ثم فعل التقمص العاطفي.

ماردوك: أعتقد أن مكمن جودة الفن الجيد هو أنه خيالي وليس فنتازيا. إنه يوهن قبضة فنتازيانا الغبية ويجعلنا نبذل جهد الرؤية الحقة. غالباً ما نفشل في رؤية العالم الواقعي الرحب لأن الاستحواذ والقلق والحسد والبغض والخوف تحجب عنا الرؤية. إننا نصنع عالماً شخصياً صغيراً ونسجن أنفسنا فيه. الفن العظيم محرر عظيم فهو يمكننا من رؤية ما ليس في أنفسنا ومن الاستمتاع به. إن الأدب يستثير فضولنا ويلبيه، إنه يجعلنا نولع بالآخرين ويساعدنا في أن نكون كرماء ومتسامحين. الفن مصدر للمعلومات، وحتى الأدب المتوسط بمقدوره أن يعلمنا أشياء عن كيفية عيش الآخرين مثلاً. لكنني بهذه الأحكام لا أعمل على تكريس مذهب وعظي أو نفعي في الفن، فالفن أرحب من أي مذهب ضيق. لقد رأى أفلاطون أهمية الفن الرهيبة واستثار أسئلة مثيرة بخصوصه. الفلاسفة بوجه عام لم يكتبوا أعمالاً جيدة عن الفن، جزئياً لأنهم اعتبروه أمراً ثانوياً تعين عليهم أن يجدوا له موضعاً في نظرية الميتافيزيقا أو الأخلاق العامة.

ماجي: هذا صحيح بشكل عام، ولكن هناك فيلسوف أستثنيه من هذه التهمة: إنه شوبنهور. خلافاً لكل الفلاسفة تقريباً اعتبر شوبنهور الفن مركزياً نسبة إلى حياة البشر وكان لديه ما يقول بخصوصه.

ماردوك: نعم، بكل توكيد. لقد اختلف مع أفلاطون، بل إنه قلب مذهبه رأساً على عقب. لقد اعتقد أفلاطون أن الفن يمنح متعة ذهنية للأجزاء الأنانية والغبية من الروح، في حين يستهدف الجزء الأنبل من الروح معرفة الواقع عبر الأفكار التي يعتبرها مفاهيم عقلانية كلية ومصدراً للتنوير، في مقابل الأشياء العينية غير القابلة للفهم. الفن عند أفلاطون عيني والمعرفة عامة بشكل عقلاني. في المقابل رأى شوبنهور أن الفن يستهدف الأفكار وبمقدوره تبليغها، وهذه الأفكار صيغ قابلة للفهم تتحقق جزئياً في الطبيعة، في حين يحاول خيال الفنان أن يظهرها للعيان. الفن عنده يميط اللثام عن الذاتية ويقوم بأسر تدفق الحياة والجمال (وهذه هي صدمة الخبرة الاستاطيقية). هذه رؤية وقورة للفن، فهي تعتبره كفاحاً ذهنياً وأخلاقياً، الفن يشبه الفلسفة كونه يحاول تفسير العالم. مذهب شوبنهور يقترح أيضاً الطريقة التي يكون بها الفن عاماً وعينياً في ذات الوقت. الديانات الشرقية تطرح رؤىً مشابهة. على ذلك، لا أستطيع قبول هذه الأفكار حتى بوصفها تعبيراً مجازياً عن طريقة عمل الفنان. قد يقال إن عقولنا تفرض شكولاً على العالم وإن الفلاسفة يحاولون باستمرار إقامة وشائج بيننا وبين الطبيعة؛ لكنني لا ألتزم بأية نزعة فلسفية عامة في هذا الخصوص. إننا نجد هنا تناظراً بين الفلسفة والفن قابلاً لأن يُبالغ فيه. الفنان يواجه ويحتفي بكثير من الأشياء الاعتباطية وغير القابلة للفهم، وربما يبدو أن الفنانين العظماء وحدهم هم الذين يقومون بتفسير العالم، رغم أنهم يفسرون بالفعل أجزاء منه. صورة كانت للفن الأكثر تشوشاً والأقل قيمة - التي يعمل شوبنهور على إصلاحها - تبدو أكثر واقعية. الفن ليس قابلاً

للفهم إلى الحد الذي يقره شوبنهور. على ذلك فإن رؤية شوبنهور متعاطفة مع الفن، فهي تعتبره توظيفاً راقياً للملكات الأخلاقية والذهنية ومحاولة للتغلب على الذات ولرؤية العالم. إن شوبنهور يعد استثناءً لأنه يحب ويبجل الفن بوضوح. كثير من الفلاسفة الذين ينظرون في طبيعة الفن أقل قدرة على الخيال؛ إنهم معنيون بالجدل حول قضايا محددة من قبيل: هل الفن للفن، أم تراه يستهدف المجتمع؟

ماجي: إحدى الصعوبات التي تواجه أية نظرية في الفن تكمن في شموليتها. ما أن تعتقد أنه يتعين على كل أجناس الفنون أن تكون من نوع بعينه ـ كي تلائم نظريتك الخاصة ـ حتى تضطر إلى رفض كل شيء لا يلائمها على اعتبار أنه ليس فناً.

ماردوك: لحسن الحظ أن الفنانين لا يبالغون في الاهتمام بما يقوله الفلاسفة. ولكن أحياناً يكون بمقدور الفلسفة إحداث الضرر بالفن وأن يجعل الناس يغضون الطرف عن بعض أنواع الفن أو يجعلهم قادرين فحسب على إنتاج أجناس بعينها منه.

ماجي: في عالمنا الحديث تعد الماركسية مثالاً بيناً على الفلسفات التي تحدث الضرر بالفن. وفق هذا المذهب للفن دور بعينه: أن يكون أداة توظف في خدمة مقاصد الثورة الاجتماعية. ثمة قدر هائل من الفن الماركسي؛ روايات، مسرحيات، رسوم، ونحت، وأنا أعتبر معظمه رديئاً تعوزه القيمة. إن الباعث لخلقه ليس فنياً، كونه يستهدف الترويج الإعلامي.

ماردوك: لا أعتقد أن مهمة الفنان هي خدمة المجتمع، خلافاً للماركسيين، ولكن ثمة جدل بخصوص ذلك. بعض الماركسيين يرون أنه يتعين أن يكون الفن عرضاً لوضع الثورة

الراهن وأنه على الروائيين والرسامين مهاجمة أعداء الثورة وتمجيد الإنسان الذي تحتاجه الثورة. رؤية الاتحاد السوفيتي للفلاحين وللأناث من العلماء مثال لهذا الشكل من الفن. ثمة رؤية ماركسية أكثر تحررية للأدب تعتبره تحليلاً معمقاً للمجتمع. لقد التزم جورج لوكاش بهذه الرؤية قبل أن يرغم على الاعتراف بأنه مخطئ. إنه يعقد تمييزاً بين «الواقعية» التي يعتبرها استكشافاً تخيلياً لبنية المجتمع و«الطبيعية» التي يعتبرها استنساخاً حسياً تعوزه القيمة. وفق هذا التمييز وصف روائي القرن التاسع عشر العظماء بالواقعين، كونهم حدثونا عن حقائق هامة بخصوص المجتمع. أعتقد أن لوكاش محق في تبجيل هؤلاء الروائيين بهذه الطريقة، رغم أن تحليل المجتمع بشكل يروق للماركسيين لم يكن هدفهم ولم يكن الشيء الوحيد الذي قاموا به. ما أن يقول الكاتب لنفسه إنه يتعين عليه أن يغير المجتمع عبر أعماله، حتى يسئ إلى نفسه.

ماجي: ولكن كيف نستطيع أن نقيم حساباً لديكنز وفق هذه الرؤية. يبدو أنه كانت لديه مقاصد اجتماعية، فضلاً عن مقاصد أخرى، ويبدو أنه أحدث تأثيراً اجتماعياً لا يمكن أن نستهين به.

ماردوك: هذا صحيح؛ لقد استطاع أن يقوم بكل شيء: أن يكون كاتباً خيالياً عظيماً وناقداً اجتماعياً صريحاً وملحاً. أعتقد أن فضائح مجتمعه ارتبطت بشكل وثيق بنوع الثورة والتغير الاجتماعي الذي عني به خياله. لقد كان بمقدوره أن يستوعب كل ذلك، رغم أنه نادراً ما يحاول لفت انتباه قارئه إلى أية قضية اجتماعية غريبة. ولكننا قد نلاحظ أن أكثر رواياته تجريداً: «الأوقات

الصعبة» هي واحدة من أقل رواياته نجاحاً. لقد تجسدت أكثر انتقاداته نجاعة عبر شخصيات من قبيل الطفل «جو» جامع القمامة في روايته «المنزل الكئيب». إن عظمة ديكنز إنما تكمن في قدرته على خلق الشخصيات وفي رؤاه الخيالية المرعبة غير المتعلقة بشؤون الإصلاح الاجتماعي. إنني أجد «إدون درود» رواية أفضل من «الأوقات الصعبة»، فمحاولة الاقناع الزائفة والمتلهفة عادة ما تعمل على تسطيح العمل الأدبي. المرء يشعر بذلك في أعمال جورج اليوت الذي لا يحقق في هذا الخصوص النجاح الذي يحققه ديكنز.

ماجي: في حالات كهذه لا يكون العمل الفني غاية في ذاته بل يكون وسيلة لغاية أقل منه.

ماردوك: نعم، وكما قلت لا أعتقد أنه من واجب الفنان أن يقوم بمهام تخدم المجتمع. للمواطن واجب تجاه مجتمعه، وأحياناً يشعر الأديب بأنه يتعين عليه كتابة مقالات صحفية تستهدف إقناع الناس، لكنه حين يفعل ذلك إنما يقوم بنشاط مغاير. واجب الفنان إنما يكون تجاه الفن، وتجاه الإدلاء بالحقيقة في وسطه؛ واجبه هو إنتاج أفضل الأعمال الأدبية التي يقدر عليها واكتشاف طريقة لإنجاز هذا الأمر. قد يبدو هذا تمييزاً زائفاً بين الفنان والمواطن، لكنه جدير بالتأمل. من المرجح أن تكون المسرحية الترويجية التي لا تعنى بالفن مضللة، بغض النظر عن المبادئ الخيرة التي ألهمتها. إذا كان الفن الجاد هو الهدف الأساسي، فإن نوعاً من العدالة هدف أساسي. المذهب الاجتماعي الذي يطرح عبر صياغة فنية من المرجح أن يكون أكثر وضوحاً حتى إن كان أقل إقناعاً. بمقدور أي فنان أن

يخدم مجتمعه بشكل عارض عبر الإيحاء بأمور لم يلحظها الناس أو لم يتسنَّ لهم فهمها. إن الخيال موحٍ، فهو قادر على التفسير. هذا جزء مما يعنيه الحكم بأن الفن محاكاة. ثمة ترويج إعلامي في كل مجتمع، ولكن من المهم أن نميز هذا عن الفن وأن نحتفظ بطهر واستقلالية ممارسة الفن.في المجتمع الخيّر فنانون مختلفون كثيرون يقومون بأعمال كثيرة مختلفة. المجتمع الردئ يكره فنانيه لأنه يعلم أن بمقدورهم كشف النقاب عن كل أنواع الحقائق.

ماجي: لقد ناقشنا في البداية التمييز بين الفلسفة والأدب، ثم ناقشنا بعض الأفكار الفلسفية بخصوص الأدب. دعينا الآن ننتقل إلى الفلسفة في الأدب. إنني أعنى بهذا الكثير من القضايا. لنعتبر الرواية كمثال؛ أولاً كان هناك بعض الفلاسفة والمفكرين ذائعي الصيت، كڤولتير، وروسو، وجان بول سارتر، اشتهروا أيضاً بوصفهم روائيين. في المقابل، ثمة روائيون تأثروا بأفكار فلسفية؛ إن تولستوي يذيل روايته «الحرب والسلام» بملحق يوضح فيه أنه حاول في روايته التعبير عن فلسفة بعينها في التاريخ. كثيراً ما يوصف ديستوفسكي بأنه أعظم الكتاب الوجوديين، خصوصاً من قبل أنصار هذا المذهب. إن بروست، في رواية «بحث في الأزمنة المفقودة» معنيّ بإشكاليات تتعلق بطبيعة الزمن أحد مواضع انشغال الفلاسفة. هل لديك أية ملاحظات بخصوص الدور الذي يمكن أن تقوم به الفلسفة في الروايات؟

ماردوك: لا أرى للفلسفة دوراً عاماً في الأدب. إن الناس يتحدثون عن فلسفة تولستوي، لكن هذا مجرد كلام. برنارد شو مثل مروع

للكاتب الذي يعتقد خطأ أن لديه فلسفة، ولحسن الحظ أن أفكاره لا تحدث ضرراً كبيراً بمسرحياته. حين يقول تي. اس. اليوت إنه ليس من مهمة الشاعر أن يفكر وإنه ليس بمقدور دانتي ولا شكسبير أن يقوما بذلك، فإنني أفهم قوله رغم أنني أفضل التعبير عنه بطريقة أخرى. بالطبع يتأثر الكتاب بآراء عصرهم وقد يعنون بإحداث تغيير فلسفي، لكن قدر الفلسفة الذين ينجحون في إحرازه من المرجح أن يكون ضئيلاً. أعتقد أنه ما أن تقحم الفلسفة في الأدب حتى تصبح دمية في يد الكاتب. من حقه أن يقوم بذلك، فليس هناك كمال في الأفكار والبرهان، والقواعد تختلف والحقائق تبلغ بطرق مختلفة. إذا كان ما يسمى برواية الأفكار فناً رديئاً، تعين أن تكون هناك طريقة أفضل للتعبير عنها. إذا كانت فناً جيداً فإن أفكارها إما تبدلت أو تبدو تأملات جزئية رصت من أجل بقية العمل (كما حدث مع تولستوي). روائيو القرن التاسع عشر العظام يمررون كثيراً من التلاعب بالأفكار في أعمالهم، لكنه لا يعد فلسفة. وبالطبع فإن أعمال الفنانين كنقاد ومنظرين لفنهم قد لا تكون فلسفية جداً، لكنها قد تكون أكثر إثارة من الأعمال الفلسفية. إن كتاب تولستوي «ما الفن؟» مليء بالغرائب، لكنه يعبر عن فكرة مركزية واحدة، كون الفن ديناً، كونه يجسد أعمق مفاهيم العصر الدينية. إن أفضل الأدب يفسر مفهوم الدين لكل جيل. هذه رؤية أتعاطف معها كثيراً رغم أنها لا تطرح بطريقة فلسفية.

ماجي: لست متأكداً من أنني أوافقك كلية. في «الحرب والسلام» يخبرنا تولستوي إن الإفصاح عن نظرية بعينها في فلسفة التاريخ

أحد الأهداف التي رام تحقيقها في روايته، ورواية لورنس سترن «ترسترام شاندي» تأثرت مباشرة بنظرية لوك في ارتباط الأفكار، وهذا ما يذكره صراحة فيها. لقد كان سترن يعي أنه يقوم بشيء يتعلق بهذه النظرية. ثمة إذن روايات عظيمة يشكل استخدام الأفكار الفلسفية جزءاً من بنيتها.

ماردوك: إنني أشعر بالرعب من إقحام الأفكار الفلسفية في رواياتي. قد أشير فيها إلى الفلسفة لأنه تصادف أن لي دراية بها، ولو كنت أعرف أشياء عن السفن الشراعية لأشرت إليها. والواقع أنني كروائية أفضل أن تكون لي درايةبالسفن الشراعية على أن تكون لي دراية بالفلسفة. وبالطبع فإن الروائيين والشعراء يفكرون والعظماء منهم يفعلون ذلك بطريقة جيدة.(ت. اس. اليوت ليس محقاً حرفياً)، لكن هذا ليس بالأمر المهم. قد يقول تولستوي إنه يكتب ليفصح عن فلسفة، ولكن لماذا يتعين علينا أن نعتقد أنه نجح في ذلك؟ روايات روسو وڤولتير أمثلة بينة للروايات الفكرية وقد أحدثت أثراً عميقاً في عصورهم، ولكنها الآن تبدو بالية ونشعر أننا تجاوزناها، وهذا هو جزاء ذلك الشكل من الروايات. أعتقد أن هناك رواية فلسفية جيدة واحدة أعجبت بها كثيراً: إنها رواية «الغثيان» لسارتر. إنها تفصح عن أفكار مثيرة بخصوص المصادفة والضمير، ومع ذلك تظل عملاً فنياً لا نحتاج إلى قراءته في ضوء نظريات سارتر التي عبر عنها في مواضع أخرى. هذا عمل نادر، ولكن علينا أن نتذكر أن أفكاره الفلسفية ما زالت طازجة.

ماجي: حسن، لنعتبر رواية سارتر التي أشرت إليها. إنني أوافقك على أنها رواية رائعة، ومن المؤكد أنها تفصح عن نظرية فلسفية. قد

يكون الإفصاح عن نظرية فلسفية بهذا النجاح في شكل قصة إنجازاً متفرداً، لكن حقيقة وجود هذا الإنجاز تعني إمكان القيام به. أعتقد أن ثمة خلافاً مهماً في وجهات النظر بيني وبينك قد لا نستطيع حسمه في هذا الحوار. يبدو لي أنك تحاولين تبيان أنه لا موضع للفلسفة في الأعمال التخيلية ما لم تكن الفلسفة مادة للكتابة كغيرها من المواد، في حين أنني أقر بوجود روايات عظيمة وظفت الأفكار الفلسفية لا كمادة بل كجزء من بنية العمل الفني.

ماردوك: حالة سارتر خاصة؛ ثمة حس حِرفي بخصوص فلسفته المبكرة. إن كتابه «الوجود والعدم» يحتشد بالصور والحوارات، وهو يوكد الجوانب الدرامية من فلسفة هيجل المكتظة بالحالات التاريخية وحيث يتم فهم حركة الفكر عبر التعارض والصراع الصوريين. الأفكار أكثر ألفة مع المسرح، رغم أننا هنا نتعرض لخطر الأوهام، كما حدث مع برنارد شو. لا أدري مدى الضرر الذي لحق بمسرحيات سارتر من جراء البواعث النظرية. بالتوكيد أن المرء يكتشف من روايات سارتر الأخرى ومن روايات سيمون دي بوڤوار أنه ما أن يُجأر «بالصوت الوجودي» حتى يتصلب العمل الفني. وبوجه عام فإنني لا أعتد بإمكان أن تكون بنية العمل الأدبي التحتية فلسفية. العقل اللاواعي ليس فيلسوفاً، والفن ينفذ إلى مستويات أعمق من تلك التي تنفذ إليها الفلسفة. يتعين أن تكابد الأفكار في الفن تغيرات حاسمة. اعتبر مدى أصالة فكر شكسبير وكيف أن يظل غامضاً. ثمة كتاب يفكرن بطريقة أكثر صراحة لكن تأملاتهم ـ كما في حالة ديكنز ـ لا تعوزها القيمة الجمالية،

كونها ترتبط بالشخصيات وببنى فرعية غير مجردة. عندما نتساءل عن موضوع الرواية فإننا نتساءل عن شيء عميق. ما الذي رامه بروست، ولماذا لا نكتفي بقراءة برجسون؟ باستمرار ثمة شيء أخلاقي يتجاوز الأفكار. إن بنى الأعمال الأدبية الجيدة ترتبط بأسرار شهوانية وصراعات معتمة بين الخير والشر.

ماجي: إذا كان كاتب القصة يتعامل مع اعتبارات أخلاقية تتجاوز الأفكار، فإن هذا يعني أن مؤلفها مقحم في افتراضات ليست أخلاق - فلسفية فحسب بل أخلاق - ميتافيزيقية أيضاً. إن أية قصة، أي وصف، ملزم بإصدار أحكام قيمية بخصوص الكلمات المستعملة وبخصوص ما يراد قصّة أو وصفه. لهذا السبب لا مناص من أن تشكل تلك الأحكام جزءاً من بنية العمل الأدبي. لكن البحث في مثل هذه الأحكام نشاط فلسفي، جزئياً على أقل تقدير، وكذا شأن أي نقاش نقدي جاد لها. إذا كانت القصة جادة وكانت تعنى بالناس وبالعلاقات القائمة بينهم، فإن كاتبها ملزم بالبوح عن مختلف الافتراضات الأخلاقية.

ماردوك: هذا صحيح فليس بمقدور المرء تجنب الأحكام القيمية. القيم تستبان بوضوح في الأدب. إننا نجد على سبيل المثال افتراضات أخلاقية مهمة بخصوص الدين والمجتمع تتعلق بتغيير مناخ الأفكار. لقد أثر أفول الإيمان بالدين وبالهرم الاجتماعي بشكل معمق في الأدب. وعينا يتغير، وقد يستبان هذا التغير في الفن قبل أن يتم تنظيره، رغم أن النظرية الناتجة قد تؤثر لاحقاً في الفن. قد نذكر هنا مدرسة معاصرة في النقد عنيت على وجه الخصوص بالتغيرات التي طرأت على الوعي

في زماننا. إنني أتحدث هنا عن النقاد الصوريين الذين حاولوا تطوير نقداً أدبياً من الفلسفة البنيوية. البنيوية موقف فلسفي هام نشأ أساساً في علم اللغة والانثروبولوجيا على أيدي مفكرين من أمثال سوسير وليفي شتراوس.

ماجي: البنيوية كما ذكرت نشأت في علم اللغة. يمكن توضيح هذا الأمر على النحو التالي: إننا نتصل عبر نطق جمل تتضمن الواحدة منها عدداً قليلاً نسبياً من الألفاظ. لكن فهم الآخرين لنا لا يشترط فحسب معرفتهم تلك الألفاظ، بل يتعين عليهم أيضاً أن يكونوا على ألفة بالنسق اللغوي بوجه عام، في حالتنا اللغة الإنجليزية. هذه الرؤية تعبر عن رد فعل لفكرة ظهرت في القرن التاسع عشر نتيجة لتطور العلم. مفاد هذه الفكرة أن الفهم يتطلب عزل الظاهرة وفحصها بالمجهر. البنيوية في المقابل تؤكد أن الفهم الحقيقي لأية ظاهرة إنما يتم عبر ربطها ببنى أكبر. والواقع أن فكرة الفهم نفسها تتضمن إقامة علاقة بين الأشياء والبنى. تطبيق المذهب البنيوي على الأدب نجم عنه رؤية كل نص بوصفه بنية لفظية.

ماردوك: نعم؛ إن هذا المذهب يفصح عن وعي ذاتي متلهف باللغة استبين في الأدب منذ عهد مالارميه. أيضاً عُبّر عن هذا المذهب في فلسفة اللغة، وبمقدور المرء أن يقول إن ڤتنجشتين كان بنيوياً. إنه يقرر «أن ما تفشل العلامة في التعبير عنه يستبان في تطبيقها». معظم أجزاء المذهب لم تكن جديدة، فله أصول فلسفية وأدبية نجدها عند الظاهراتيين والسيرياليين، فضلاً عن سارتر؛ إنه لا يشكل رؤية موحدة. تغير الوعي الذي عني به الصوريون نتج عن كوننا أصبحنا نعي أنفسنا بوصفنا كائنات

تستعمل العلامات وتشكل العالم ونفسها عبر نشاط إهابة المعنى.
هذا مثال للافتراض الفلسفي أو شبه الفلسفي الذي يكون بمقدوره أن يؤثر في الأدب، تماماً كما أثرت الافتراضات الفلسفية فيه. إنه نوع من المثالية الأدبية أو الأحادية الأدبية. الصوريون يرغبون في علاجنا من داء «الأغلوطة الواقعية» التي تجعلنا نعتقد أننا نستطيع عبر اللغة النظر إلى عالم مفارق. إذا كانت اللغة تشكل العالم، لن يكون بمقدورها الإشارة إليه. على الكاتب أن يلحظ أنه يعيش ويتحرك في «عالم ذي مغزى»، وألا يعتقد أنه يستطيع المرور عبره أو الزحف تحت شبكة العلامات. لقد أقحم هذا المذهب كثيراً من الصوريين في الهجوم على الرواية الواقعية والأدب السهل الذي يعتبر اللغة وسطاً شفافاً. القصة الكلاسيكية، الموضوع الكلاسيكي، النفس الكلاسيكية ببواعثها الصلبة، مجرد كليات زائفة عمل سوء فهم اللغة عل تشكيلها. فكرة أن النفس ليست وحدة ترجع إلى هيوم والشك في كون اللغة خطأً أساسياً ترجع إلى أفلاطون. عدد من كتاب الأدب، منذ قيام الحركة الرومانسية، شغلوا أنفسهم تدريجياً بهذه الأفكار وتلاعبوا بها. الصورية هي أحدث محاولة منظمة لوصف وتفسير ما أصبح الآن عملية متجانسة. لا بد أن هذه المحاولة قيمة ومثيرة، لكنني أجد في أجوائها ومصطلحاتها قصراً بالغاً. إنني أعتقد أن التغير الأدبي أكثر غموضاً وأقل اتحاداً، كما أجد الشكول الأدبية أكثر خصباً مما يقترحه أولئك النقاد. في شكلها المتطرف بمقدور الصورية أن تصبح نظرية ميتافيزيقية تنكر التمييز المفيد والضروري بين الذات والعالم، وبين استعمالات اللغة الأكثر والأقل إشارية وشفافية. كل فنان يعرف

كيف ينظر إلى العالم، ومن ثم فإن المسافة الفاصلة الآخرية هما مشكلتاه الأساسيتان. عندما فنّد دكتور جونسون مذهب باركلي بركل حجر، كان محقاً في الاحتجاج ضد محاولة ميتافيزيقية لإنكار تمييز ضروري. سوف يختار الكاتب البديل الذي يفضل ويستعمل اللغة التي يشاء، وعليه ألا يمتثل لنظرية تقرر أنه ليس بمقدوره أن يروي حكاية، بل يتوجب عليه أن ينتج نصوصاً واعية تكافح ضد سبل الفهم العادية. لقد حاول بعض الصوريين، كجزء من تعاليمهم المعيارية، تطوير علم للشعر، نظرية محايدة شبه علمية تتعلق بالأدب كما يتعلق علم اللغة باللغات الطبيعية. غير أن مثل هذه اللغة البعدية سوف ترتهن بنهج محايد في تحديد العناصر الأساسية الخاصة بالمادة المراد تحليلها، وليس من البين أية عناصر في الأدب يمكن الاتفاق بخصوصها. يبدو لي أن الاختلافات المهمة والمثيرة في وجهات النظر سوف تظهر على السطح في مرحلة مبكرة وبذا فإنها سوف تلوث اللغة البعدية بأحكام قيمية. لهذا السبب ما لم تكن هذه النظرية على درجة كبيرة من التجريد والبساطة، ومن ثم غير ملائمة، سوف يتضح أنها مجرد نقد أدبي. لدينا إذن أنواع متكثرة من العلاقة بالعمل الفني. العمل الفني شيء متجانس يتطلب رد فعل متفتح متجانس. فضلاً عن ذلك، فإن النقد الاستاطيقي يولف بين نوع من العمومية وعلاقة إشارية إلى موضوع بعينه ينظر إليه المتلقي ويتحدث عنه الناقد. وبالطبع يرغب الطلاب غالباً في الحصول على نظرية في النقد جديرة بالثقة تعمل على تبسيط الفكر المعقد، رغم أن وضع النقاد يكون أفضل في غياب نظرية محكمة علمية كانت أم فلسفية. أيضاً

فإنني أنكر البرهان الخطر الذي يزعم أن عوز النظرية إنما يعنى الالتزام بنظرية برجوازية. صحيح أننا نعيش في أطر تاريخية، لكننا بوصفنا نقاداً ومفكرين وكائنات أخلاقية نستطيع محاولة فهم غرائزنا ونزوعاتنا كما نستطيع تمييز القيم الحقيقية عن المحاباة والأعراف المضللة. لقد كرس العهد البرجوازي مفاهيم أخلاقية، كفكرة الحقوق والحرية الفردية، نحكم بقيمتها الخالدة. أيضاً أنتج هذا العهد أدباً عظيماً يعكس افتراضات غابرة لكنه يحتفي بقيم نظل نلتزم بها. قد نلجأ هنا إلى مفهوم في الطبيعة البشرية يرجع إلى الأغريق. ثمة حقيقة مهمة مفادها أنه بمقدورنا فهم هوميروس وأسكايلوس. الأدب رسول وخالق هذا الفهم المتنوع. إن أية نظرية تعزل الناس عن أدب الماضي العظيم إنما تحرمهم من تعليم تاريخي وأخلاقي ومن تجربة الاستمتاع به.

ماجي: عملياً، الأدب الذي كتب تحت تأثير نظريات صورية يبدو ملائماً فحسب لأوساط الخبراء ومن ثم فإنه ينتشر في نطاق محدود جداً. الافتراض البدهي القائل بإن اللغة تتعلق بعالم الأشياء والبشر يبدو لي أساسياً قاعدة أساسية لأي أدب يعد بالذيوع. هذه حقيقة فهمها وثمنها معظم الكتاب العظام منذ عهد شكسبير. يتوجب علي أن أعترف بأن لدي موقفاً في هذا الخصوص. إنني لا أعبأ بأن يشغف الناس بالعمل الأدبي أو الفلسفي. يتعين في هذين المجالين أن يعتد بالكلمات بوصفها وسطاً يتعلق عبره المرء بالعالم، سواء عالم البشر أو عالم الأشياء، بالمشاكل أو الأفكار أو الأعمال الفنية.

ماردوك: نعم، لكنني أعتقد أن للفنان أن يختار الطريقة التي يستعمل

الكمات وفقها. الكتاب الذين لم يسمعوا بالنظرية الصورية قد يكتبون بطريقة تروق للصوريين. «ترسترام شاندي» و«يقظة فينبجانز» فن جيد لا يتضمن أية نظرية. إننا نقضي في أمر النظريات عبر فحص قدراتها على تفسير أوضاع نألفها، وإذا اكتشفنا أن النظرية تهاجم ظواهرنا فإنه يتعين علينا أن نتخذ موقفاً منها. إنني أعرف من هم الكتاب العظام في الماضي ولن أضحي بهم من أجل أية نظرية بل سوف أقوّم النظرية وفقهم. إذا اعتبرنا كلمة «صور» أو شكل، فمن البين أن الأدب فن ومن ثم فإنه يتضمن خلق أشياء لها شكل متميز. القصيدة أو الرواية عادة ما تبدو كنموذج مغلق. على ذلك فإنه نموذج مفتوح أيضاً طالما أنه يشير إلى واقع يتجاوزه، وهذه الإشارة تثير أسئلة بخصوص الحقيقة كما ذكرت في السابق. الفن حقيقة وشكل، إنه تمثيلي بقدر ما هو استقلالي. وبالطبع قد يكون الاتصال غير مباشر، لكن إبهام الكتاب العظام يخلق فضاءات نستطيع ارتيادها والاستمتاع بها كونها تفتح آفاقاً على العالم الواقعي وليست ألعاباً لغوية ولا صدوعاً ضيقة لفنتازيا شخصية. إننا لا نتعب مع الكتاب العظام لأن الحقيقة مثيرة. فكرة تولستوي القائلة بأن الفن دين تجد موضعها هنا. لكل فنان جاد إحساس بالمسافة التي تفصل بينه وبين شيء آخر مختلف تماماً يستشعر عبرها الإنسانية كونه يعرف أنها أكثر تفصيلية وروعة وسوءاً وإثارة مما يقوي على التعبير عنه. هذا الآخر هو الواقع أو الطبيعة أو العالم، وهذه طريقة في التحدث يتعين على المرء ألا يكف عنها. الجمال في الفن هو العرض التخيلي الصوري لشيء حقيقي، وعلى النقد أن يبقى حراً في اختيار

المستوى الذي يمكن من اختيار الحقيقة في الفن. الفنان والناقد ينظران إلى شيئين: التمثيل والآخر، وهذا النظر - بطبيعة الحال - ليس بسيطاً. الدربة في الفن دربة في اكتشاف محك للحقيقة، وثمة دربة مناظرة نجدها في النقد.

ماجي: تحدثتُ عن أنواع بعينها من الوعي الذاتي باستعمال اللغة، وبودي الآن أن أستثير سؤالاً بخصوص قضية أخرى: تكمن إحدى سمات فلسفة القرن العشرين، خصوصاً في العالم الانجلو سكسوني، في الانشغال باللغة وفي الوعي الذاتي باستخدامها. إلى أي حد أثر هذا الانشغال في الرواية؟ هل تأثرت، كفيلسوفة أصبحت روائية، بهذا المذهب في الروايات التي قمت بتأليفها؟

ماردوك: صحيح أن هناك أزمة بخصوص علاقتنا باللغة؛ لقد أصبحنا أكثر وعياً بها، ومن ثم تأثر الكتاب بها.

ماجي: إحدى مترتبات ذلك هو أنك لا تستطيعين الكتابة على طريقة روائيي القرن التاسع عشر.

ماردوك: بالطبع لسنا روائيين بجودتهم، لكننا نكتب بطريقة مختلفة.

ماجي: هل لك أن تحدثينا لماذا لا تستطيعين الكتابة مثلهم؟

ماردوك: هذا سؤال تصعب الإجابة عنه. ثمة اختلافات بينة تتعلق بموقف الكاتب وعلاقته بشخصياته. إن علاقة المؤلف بشخصياته تفصح الكثير عن نزوعاته الأخلاقية. ثمة تغير أخلاقي حدث بعد القرن التاسع عشر لكنه من النوع الذي يصعب تحليله. بوجه عام كتاباتنا أكثر سخرية وأقل ثقة، نحن أكثر خشية من أن نبدو بسطاء وسذّجاً. القصة أكثر علاقة بوعي

المؤلف الذي يرويها عبر وعي الشخصيات. عادة لا تجد حكماً أو وصفاً يصدر عن المؤلف بحيث يتحدث بوصفه سلطة خارجية. أن تكتب على طريقة روائيي القرن التاسع عشر في هذا الوقت هو أن توظف أداة أدبية. وكما ذكرت فإنني أعتقد أن الأدب يتعلق بالصراع بين الخير والشر، لكن هذا الأمر لا يستبان بوضوح في الكتابات الحديثة حيث نعثر على أجواء تحدٍّ أخلاقي وحيث يتم عرض شخصيات معتدلة. ثمة أشياء كثيرة تسبب التغير الأدبي، والوعي الذاتي باللغة قد يكون عرضاً أكثر من كونه سبباً. قد يكون وهن أو أفول الدين أهم شيء حدث لنا في مائة السنة الأخيرة. لقد سلم روائيو القرن التاسع عشر العظام بالدين، لكن فقد المعتقد الديني والهرم الاجتماعي من شأنه أن يجعل الأحكام مؤقتة، والاهتمام بالتحليل النفسي يجعلها أكثر تعقيداً. هذه تغيرات باهرة ومتحدية إلى درجة توحي بأنه يتعين علينا أن نكون أفضل من أسلافنا لكننا فشلنا في ذلك.

ماجي: إننا نقترب من نهاية هذا الحوار، ولكن قبل أن نصل إليها أفضل أن تفصّل في أمر ما توحي به علاقة المؤلف بشخصياته نسبة إلى موقفه الأخلاقي.

ماردوك: من المهم أن نتذكر أن اللغة نفسها وسط أخلاقي، فمعظم استخدامات اللغة تبلّغ القيم. هذا هو أحد الأسباب التي تفسر كوننا دائماً نشطين أخلاقياً. الحياة منغمسة في الأخلاق وكذا الأدب. إذا حاولنا وصف هذه الحجرة فإن وصفنا سوف يتضمن مختلف القيم. القيم أنما تعزل سطحياً في اللغة لتحقيق مقاصد علمية. لذا فإن الروائي يفصح عن قيمه عبر أية نصوص

يقوم بكتابتها. إنه ملزم بإصدار أحكام أخلاقية طالما عني بسلوك كائنات بشرية. لقد اقترحت آنفاً أن العمل الأدبي محاكاتي وصوري في آن واحد، وبالطبع قد يحدث صراع بين هذين المتطلبين. قد يستبان هذا الصراع في الرواية في شكل صراع بين الشخصيات والحبكة القصصية. هل يقوم المؤلف بتحديد شخصياته بطريقة تلائم الحبكة أم يفعل ذلك بطريقة تلائم أحكامه وأفكاره؟ أم تراه يتخلى عن ذلك ويدع الشخصيات تتطور بشكل مستقل عنه وعن بعضها بعضاً دون اعتبار للحبكة أو أية فكرة سائدة؟ وعلى وجه الخصوص، كيف يفصح الكاتب عن استحسانه واستهجانه الأخلاقي لشخصياته؟ إنه ملزم بأن يقوم بذلك بوعي أو بدونه؟ كيف يبرر الرجل الخير، كيف يقوم بعرضه أو بالإشارة إلى وجوده؟ إن حكم المؤلف الأخلاقي هو الهواء الذي يتنفسه القارئ. بمقدور المرء أن يستبين هنا بوضوح التباين بين الفنتازيا العمياء والخيال الرؤوي. الكاتب الرديء يذعن للاستحواذ الشخصي ويقوم بتمجيد بعض شخصياته واحتقار بعض منها دون اعتبار للحقيقة أو العدالة، أي دون طرح أي تفسير استاطيقي مناسب. من الواضح هنا أن فكرة الواقع تتخلل الحكم الأدبي. الكاتب الجيد هو القاضي العادل. إنه يبرر موضعته للشخصيات عبر عمل يقوم به في كتابه. الخطأ الأدبي، من قبيل رقة العاطفة، إنما ينجم عن المثالية لا عن العمل. قد يكون هذا العمل من مختلف الأعمال، وقد تكون هناك مناهج مختلفة لموضعة الشخصيات ولتحديد العلاقة بين الشخصيات والحبكة أو الفكرة، بمقدورها أن تنتج فناً جيداً. النقد يعنى أكثر بالتقنيات التي يتم بها ذلك، إن في وسع

الكاتب العظيم أن يؤلف بين الشكل والشخصية بطريقة لبقة، كما فعل شكسبير، بحيث يترك فضاءً واسعاً تتحرك فيه الشخصيات بحرية دون أن تفشل في خدمة أهداف القصة. العمل الفني العظيم يعطي المرء إحساساً بالفضاء، كما لو أنه استضيف لقاعة فسيحة من التأمل.

ماجي: هل يعني ذلك أنه يتوجب على الكتابة التخيلية أن تتجذر في قبول الأمور على أعنتها وفي احترام الأشياء بالوضع الذي هي عليه؟

ماردوك: الفنانون غالباً ما يكونون ثوريين بمعنى أو آخر. لكن الفنان الجيد لديه إحساس بالواقع ويمكن أن يقال إنه يفهم كيفية وعلة الأشياء. وبالطبع فإن كلمة «الواقع» غامضة في الفلسفة وقد استعملتها لاقترح أن الفنان الجيد ينظر إلى العالم ويرى فيه أكثر مما يرى الآخرون. الفنان الجيد يكتشف الروائع التي يحجبها القلق الأناني عند أغياره. لكن ما يراه الفنان ليس شيئاً معزولاً وخاصاً ولا شيئاً مفارقاً بطريقة ميتافيزيقية. إنه يقحم قطاعاً كبيراً من شخصيته في عمله وعادة ما يعمل في عالم الفهم المشترك ويقبله. الفن اتصال طبيعي، وهذا أمر لا تنكره إلا البراعة المنحرفة، ومن ثم فإن الفن يتضمن التوليف بين الواقع الأقصى بما هو أدنى. هذا هو ما يقوم به المكتشف الحقيقي، وهذا ما يتعين على الناقد مراقبته. متى يكون الرسم المجرد فناً رديئاً، ومتى لا يكون فناً إطلاقاً؟ الرسم المجرد ليس مجرد فنتازيا مقصودة وليس مجرد استفزاز، بل هو مرتبط بطبيعة المكان واللون. الرسام المجرد يعيش، ورسومه تُرى، في عالم تعتبر فيه الألوان مظاهر خارجية للأشياء، ووعيه بذلك يشكل جزءاً من

مشاكله. هذا الشد بين الرؤية الجمالية والواقع العادي قد يستثير أحكاماً نقية وصعبة. الفن مرتبط بطريقتنا في العيش. بعض الفلاسفة يرون أن النفس ليست متصلة، وبعض الكتاب يتأملون هذه الفكرة، لكن الكتابة (والفلسفة) تحدث في العالم حيث نجد أسباباً وجيهة لافتراض صحة تلك الفكرة. إنني هنا لا أدافع عن الكتابة الواقعية، بل أشير فحسب إلى أنه ليس بمقدور الفنان تجنب متطلبات الحقيقة وأن قراره بخصوص كيفية الإخبار عنها في فنه هو أكثر قراراته أهمية.

ماجي: هل تعتقد أن هذا القبول للواقع يستلزم محافظية معتدلة؟ إنني أفكر هنا في نوع قبول الأشياء والناس على ما هم عليه الذي يمكن أن ينبثق من الشغف الشديد ويتعلق بالحب. بالنسبة للناس على الأقل قد تكون كلمة «تسامحية» أفضل من «محافظية».

ماردوك: بودي أن أقول إن كل عظماء الفنانين متسامحون في فنهم، رغم أنه قد يصعب إثبات ذلك. هل كان دانتي متسامحاً؟ أعتقد أن معظم الكتاب العظماء لديهم نوع من الرؤية الرحيمة لأن بمقدورهم أن يروا إلى أي حد ولماذا يختلف الناس. التسامح يرتبط بالقدرة على تخيل أقطاب للواقع بعيدة عن الذات. ثمة نَفَسٌ من التسامح والكرم والرحمة ينبعث من هوميروس وشكسبير وسائر الروائيين العظماء. الفنان العظيم يرى الإثارة فيما يغايره ولا يرى العالم على صورته. أعتقد أن هذا النوع الخاص من الرحمة الموضوعية فضيلة، وهذا ما تحاول الديكتاتورية القضاء عليه حين تحاكم الفن.

* * *

15) الفلسفة والسياق الاجتماعـي:

حوار مع ارنست قلنر

تقديم

في هذا النقاش سوف نحاول طرح رؤية متجانسة لمختلف تطورات ومدارس الفلسفة المعاصرة. هذا يعني النظر إلى الفلسفة الغربية الحديثة في سياق المجتمع الغربي، كما يعني أيضاً النظر إليها في سياق ماضيها لنرى لماذا وكيف تطورت الاهتمامات المركزية بالطريقة التي تطورت بها، ولنتعرف، نتيجة لذلك، على الملامح البارزة لوضعنا الراهن.

عندما يستعمل الفلاسفة عبارة «الفلسفة الحديثة» فإنهم يتحدثون عن الفلسفة منذ عهد ديكارت الذي ازدهر في مطلع القرن السابع عشر. لقد انتج تطور الفلسفة الغربية منذ ذلك الحين تراثاً متصلاً وإن كان معقداً، الأمر الذي يعني الحاجة إلى فحص تلك الفلسفة ثانية في ضوء تلك الخلفية. الوضع كان مختلفاً قبل ديكارت بعدة قرون. لقد سادت آنذاك رؤية متفردة للعالم أسست على المسيحية وتم تعزيزها من قبل السلطات السياسية. أية محاولة للتشكيك فيها كان نصيبها التحريم وعقوبتها الموت. معارف الناس، نسبة إلى الزمن الراهن، كانت ساكنة تقريباً، أو على الأقل كان معدل تغيرها بطيئاً. ومهما يكن من أمر، كان الاعتقاد فيها جزمياً، كونها مؤسسة على سلطة آلهية أو كنسية. إن انبثاق وتطور العلم الجديد الذي استثار أفكاراً جديدة لم يحدثا إلا مع عصر النهضة. آنذاك تم تقويض المعتقدات الجزمية والإطاحة بالسلطات القديمة، الأمر الذي استثار مشكلة جديدة وحاسمة: كيف يمكن تسويغ

مزاعمنا المعرفية؟ إنها مشكلة ظلت حتى الآن دون حل. لقد حسب الناس لردح من الزمان طويل أن العلم هو مصدر اليقين المطلق الأعظم، لكننا نعرف اليوم أن هذا ليس صحيحاً.

لمناقشة الفلسفة المعاصرة في ضوء هذه الخلفية التاريخية والاجتماعية نستضيف ارنست قلنر الفيلسوف المحترف وعالم الاجتماع المحترف. لقبه الرسمي هو «استاذ الفلسفة المعني خصوصاً بعلم الاجتماع» في مدرسة لندن للاقتصاد.

الحـــوار:

ماجي: من البين لي أنه لا يتسنى فهم الفلسفة المعاصرة إلا عبر خلفية تاريخية واجتماعية من القبيل الذي أوجزتُ. على ذلك كثير من الفلاسفة المحترفين زملائك لا يعنون كثيراً بالبعد الاجتماعي. هل توافق على ذلك؟

قلنر: أوافقك على النقطتين الأساسيتين اللتين ذكرتَ، ولكن لدي بعض التحفظات بخصوص بعض من النقاط الثانوية. أولاً ما قمت بتعريفه كفلسفة حديثة هو أساساً، وإن لم يكن دائماً بشكل واعٍ، نوع من التعليق على التغير الاجتماعي والفكري الذي حدث منذ القرنين السادس والسابع عشر، ولا يمكن فهمه إلاّ في ضوء ذلك. ثانياً، فإن الناس لا يعون بوضوح هذا الأمر.

ماجي: لا يحتاج المرء إلا إلى النظر إلى الفلسفة الحديثة من هذا المنظور كي يرى بوضوح علة كون مشكلة المعرفة المشكلة المركزية منذ عهد ديكارت. ما الذي نعرفه؟ وهل نحن نعرف حقاً أي شيء بطريقة تمكن من التيقن منه؟ وإذا كنا نعرف، فكيف نعرف أننا نعرف؟

قـلنـر: إذا اضطر المرء إلى تعريف الفلسفة الحديثة عبر سمة واحدة فحسب، فسوف يذكر مركزية المعرفة نسبة إلى الحياة. قبل هذه المرحلة، كانت المعرفة مفهوماً من المفاهيم؛ إنه مفهوم مهم ولكن هناك مشاكل أخرى. المعرفة إذن شيء في العالم، ما يميز الفكر في المرحلة الحديثة هو أن العالم أصبح شيئاً في المعرفة. ثمة انقلاب حدث هنا.

ماجي: هل توافقني أيضاً على أن ما حدث إنما حدث نتيجة انهيار السلطة المؤسسة في الفكر؟ قبل ذلك أيقن الناس من معارفهم لأن الله أو الكنسية هو مصدرها. ولكن وبعد أن تم تقويض هذه السلطات، ما السبيل لمعرفة ما هو حق؟

قـلنـر: نعم إنني أوافقك على ذلك، لكن الأمر المهم في المرحلة السابقة لم يكن ملمحه الديني بل الاستقراري. بمقدور المجتمع أن يغذي نفسه بأفكاره بثقة إذا كان مستقراً، ولكن لم يعد هناك استقرار. قد يكون مجتمعنا الوحيد الذي يعيش وفق نمو معرفي مؤزر. الناس مشغولون بالنمو الاقتصادي، لكن هذا النمو يرتهن بحقيقة تنامي المعرفة؛ من شأن هذا أن يسبب الازعاج من مختلف وجهات النظر.

ماجي: هل لك أن تذكر أهمها؟

قـلنـر: في مقابل النجاحات التي أحرزها العلم الطبيعي، ثمة إخفاقات في مجالات أخرى. الثقة التي استحوذ عليها الناس بالأمس تعوزهم اليوم. ما حدث نسبياً أشبه ما يكون بتقلص في المعرفة.

ماجي: هل تعني بهذا فقد اليقين في المعتقدات الأخلاقية والدينية؟

قـلنـر: لم يعودوا كما كانوا واثقين من أخلاقهم ومعتقداتهم الاجتماعية،

ومقارنة هذا بالنجاحات الرائعة التي حققها العلم الطبيعي تكرس هذا الفشل. العلم الطبيعي غير مستقر، لكنه غير مستقر بشكل ناجح. ثمة قدر كاف من الإجماع بخصوص التغير الذي يحدث فيه، والتالي بوجه عام أفضل من سابقه. لا أحد يعرف كيف يتم ذلك، ولكن ثمة تطور نحو الأفضل، وهذا ما لا يحدث في مجالات أخرى.

ماجي: قبل ديكارت لم يعرف الناس الكثير، لكنهم نسبة إلى موقفنا اليوم كانوا واثقين مما حسبوا أنهم يعرفونه. بعد ديكارت عرفوا أكثر من ذلك بكثير لكنهم كانوا أقل ثقة بخصوصه.

قلنر: لقد تم تشويه خريطة المعرفة. من البين أن بعض المجالات تتطور، في حين تعجز مجالات أخرى عن التطور أو يعتريها التقلص. ثمة ملمح ثالث يتعلق بهذا الأمر: ليس بالمقدور توظيف المجالات المتطورة في دعم الأخرى، لا بسبب عدم الاستقرار فحسب بل أيضاً بسبب إمعان المعرفة في التخصص. إن الإفصاح عنها يتم عبر لغة تخصصية لا باللغة التي نتحدث عادة بها عن الشؤون البشرية، الأمر الذي يجعلها صعبة المنال كمقدمة في رؤية المرء للعالم أو لحياته الاجتماعية.

ماجي: عقب تقويض الثقة في المقدمات الإيمانية المستقرة بخصوص المعرفة، بحث الناس لزمن طويل عن بديل لتلك المقدمات. بكلمات أخرى، كانت هناك مقولة متفردة يفسر بمقتضاها كل شيء في نهاية المطاف، أعني الله، وقد بحث الناس طويلاً عن بديل ملائم لهذه المقولة. في البداية حسبوا أنهم قد عثروا عليها في العلم، وعقب ذلك، ومع ظهور الكانتية الجديدة، أصبح التاريخ هو المقولة المفسّرة. بعد ذلك نجد الماركسية التي حاولت

التوليف بين العلم والتاريخ في منظومة تمكن من التفسير النهائي. مع نيتشه شرع الناس في الارتياب في وجود مقولة مفردة تفسر كل شيء. قد يكون الواقع في نهاية المطاف تعددياً، وقد يتكون من كثير من الأشياء المختلفة والمنعزلة، ومن ثم فإن فهمه يتطلب البحث فيها كلٍ بمفرده. وفق هذه الرؤية تعد النظرية التفسيرية الشاملة وهماً أو حلماً يحول دون فهم الواقع على حقيقته. لقد وكد رسل على سبيل المثال على هذا النهج الذي تخلل كل الامبيريقية المحدثة.

قلنر: هذا صحيح، لكنني أفضل وصف ما حدث بطريقة مغايرة. لم يكن هذا العلم هو البديل عن اليقين بل كان النهج التي يتم الحصول على المعرفة بتبنيه هو البديل. إذا لم تكن رؤيتنا للعالم مستقرة، فبالمقدور على أقل تقدير أن تكون طريقتنا في البحث في العالم مستقرة. هذه واحدة من نغمتين سائدتين في الفلسفة الحديثة: الانشغال بنظرية المعرفة معياراً للتمييز بين المعرفة الأصيلة والمعرفة الزائفة، ومن ثم الانشغال بطبيعة العالم. إذا لم يكن العالم مستقراً، تعين أن تكون أدوات البحث فيه ثابتة. على هذا النحو تمت إهابة نوع من الاستقرار على العالم. من شأن هذه الرؤية أن تفضي إلى انشغال هاجسي بالأدوات. النغمة الثانية، التي نستشعرها على سبيل المثال في الماركسية، هي البحث عن نوع جديد من الميتافيزيقا لا تعمل على تفسير واقع ترانسدانتالي بل ميتافيزيقا إنسان ـ اجتماعية، أي تحديد للملامح العامة التي يتسم بها الموقف البشري أو الموقف الاجتماع ـ تاريخي. هاتان النغمتان تستنفدان معظم ما حدث في القرون الثلاثة الأخيرة وتضافرهما إنما يحكي قصة الفكر الحديث.

ماجي: ذكرت الماركسية؛ إلى أي حد تعتقد أنها نجحت على المستوى الفكري؟

فلنر: أساساً لم تحقق النجاح. يحمد لها أنها حاولت معاينة السياق الاجتماعي للمأزق الذي تورطنا فيه، وكونها قامت بطرح الأسئلة الصحيحة؛ لكنها خاطئة أساساً.

ماجي: هل لك أن توضح إحدى السبل التي تجعل أسئلتها صحيحة وأجوبتها خاطئة؟

فلنر: هذا مجال واسع. إنها محقة في طرح أسئلة تروم معرفة أشراط انبثاق العالم الحديث. أما بخصوص الأخطاء الحاسمة فأولها التوقع اليوتوبي التبشيري؛ فكرة وجود تحقق كلي. الماركسية تقرر أنه حال الخلاص من أوجه قصور الترتيب الاجتماعي الراهن سوف ينبثق نظام قادر على التكيف الذاتي ولا يسمح بنشوء المشاكل، وما لم يتحقق هذا الإنجاز يظل هناك خطل كامن في كل شيء. عادة ما يتم تأصيل هذه النزعة اليوتوبية أو التبشيرية بإرجاعها إلى أصول دينية أو إلى أصول المثالية المطلقة في الرومانسية الألمانية التي سبقت ماركس وأثرت فيه. وعلى نحو الخصوص، ثمة أخطاء في طبيعة السياسة تعد حاسمة بشكل مطلق. فمثلاً النظرية القائلة بأن السياسة، بمعنى الإكراه، وإدارة الناس مجرد نتاج لنوع بعينه من صراع الطبقات، وبأن هذه السياسة سوف تنتهي بانتهاء هذا الصراع، إنما تحرم أنصارها من القدرة على طرح السؤال الصحيح: «على اعتبار أن حكم الشعب للشعب وإدارة الدولة للاقتصاد باقيان معنا باستمرار، ما الدولة التي يكون بمقدورها أن تجعل الاقتصاد يزدهر وتحول في ذات الوقت دون الطغيان؟».

ماجي: نحن الآن في وضع يمكننا من سؤالك عن فلسفة أخرى، هي النسبية؛ حين يجهل الناس أين يبحثون كيما يكون بمقدورهم تسويغ معتقداتهم قد يرتابون ما إذا كان بالإمكان أصلاً تسويغها، وقد يذهبون إلى القول بأنها مشروعة على نحو متكافئ أو غير مشروعة على ذات النحو. لقد حدث هذا بالفعل مع كثير من الناس في العالم الحديث، بل إن النسبية أصبحت في يوم من الأيام موضة سائدة. ما وجهة نظرك بخصوص موضعها في الفكر الغربي؟

قلنر: النسبية، المذهب الذي يسمح لكل جماعة بالعيش وفق أعرافها ويقرر عدم الحاجة لنشدان معيار مشترك، لا تعد بديلاً متاحاً على الإطلاق؛ فبوصفها وصفة لمعالجة انهيار السلطة، بمقدور النسبية أن تحقق النجاح لو كنا مجتمعات منعزلة في وسع كل منها العيش وفق رؤيتها وعلى نحو منفرد. ثمة مواقف في التاريخ استوفت هذا الشرط جزئياً. هناك قصة شهيرة عن رجل سأل كاهن معبد الدلفي عن الطقوس التي يتعين عليه ممارستها. لقد قال له «مارس في كل مدينة طقوسها». هذا مناسب في اليونان القديمة. قبل الاسكندر كانت هناك مدن ذات هويات محددة، والرجل الذي طلب منه أن يعتد بأعراف المدينة التي يعيش فيها كان بمقدوره أن يفعل ذلك. ولكن في غياب مثل هذه المدن، لن يعرف من تطلب منه أن يقوم في روما بما يقوم به الرومان ما الذي تطلبه منه. الوحدات الاجتماعية هلامية وغير مستقرة ومتضافرة ومتداخلة.

ماجي: لكن نصير المذهب النسبي سوف يقول لك: «إذا كنت تنكر مذهبي فإنك مطالب بتبيان السبيل التي نستطيع وفقها تسويغ معتقد ما في مقابل المعتقدات الأخرى».

فلنـر: الموروث الأساسي في الفلسفة الحديثة لم يخفق في إنجاز هذه المهمة؛ لقد حققت نظرية المعرفة النجاح عبر محاولتها تحديد معايير المعرفة المشروعة. إلى حد كبير ثمة أخلاق للإدراك متفق عليها؛ في محيط اكتساب المعرفة ثمة قواعد محددة وسائدة. إن لهذا الأمر مترتبة مهمة: التجرد من الخصائص البشرية نظير إحراز تطور في المعرفة. إن عملية المعرفة تتضمن إدراج الوقائع والظواهر والسلوكيات البشرية في سمت تعميمات تتم صياغتها بلغة محايدة بمقدور الآخرين تحدثها. بمعنى ما يتم تجريد الظاهرة الموصوفة من أية خصائص إنسانية. إذا تم تفسير سلوكك الشخصي ومواقفك الشخصية بهذه الطريقة سوف يتم القضاء على فرديتك، وقد يتم القضاء على وهم الحرية الذي يستحوذ عليك (على افتراض أنه وهم). إن هذا الأثر اللاشخصي الذي يسميه علماء الاجتماع ـ تحت تأثير ماكس ڤايبر ـ بالانعتاق، هذا الإدراج للشؤون البشرية في سمتمقولات مجردة لا بشرية، غاية في الإزعاج.

التيار الثاني في تطور الفلسفة الحديثة نجده في حركة الحفاظ على الإنسان، الكفاح من أجل استعادة الصورة البشرية ضد قابليته للتفسير العلمي. هذه هي الرومانسية. المبدأ الأول يتعين في طرح نظرية في المعرفة يعد ذلك العلم جزءاً منها. الماركسية تروم كسب المعركتين معاً؛ فمن جهة تراها على تسمسر على ما يسمى بطريقة ازدرائية «العلمية» عبر نظريتها العلمية في التاريخ، ومن أخرى تجد ملمحاً رومانسياً في الماركسية يعد باستعادة إنسانيتنا كاملة. سوف نكون غير متخصصين، لكن عفويون وأحرار. هنا يتم تفسير المعاناة

الإنسانية بقصة درامية خاتمتها سعيدة، لكنها تروى وفق أعراف العلم أو علم عصر ماركس على أقل تقدير. إن ماركس، وآخرين بالطبع من الفلاسفة، يلعبون بشكل مزدوج.

ماجي: ما تقوله مهم جداً. دعني أنظر ما إذا كان بمقدوري إيجازه. لقد أصبحت معارفنا غاية في الشمولية والتعقيد والاصطلاحية والتخصص ولدرجة تحتم أن يتم صياغتها بلغة أقل ارتباطاً بالحياة العادية والعلاقات الشخصية. لكن هذا الأمر جعلها أقل جاهزية لأن تكون أساساً لرؤية العالم الذي نستطيع بالفعل العيش فيه بالمعنى اليومي للعيش. النتيجة هي اتسام مترتبات تطور معرفتنا بصبغة لا إنسانية ولا شخصانية، ومن ثم استشعرت الحاجة إلى فلسفة للإنسان، إلى مفهوم نظري لأنفسنا يمكن من الحفاظ على إحساسنا بإنسانيتنا ويقيم علاقة مع موقفنا الاجتماعي والمعرفي. على هذا النحو انبثق تياران في تطور الفكر الحديث. ولكن بعد أن ميزتُ بينهما على هكذا نحو، بودي أن نعود إلى نقاش نظرية المعرفة قبل أن ننتقل إلى الفلسفة الاجتماعية، فثمة ملامح مهمة لم نأت بعد على نقاشها. فعلى سبيل المثال، لم نتطرق إلى لا استقرارية المعرفة الحديثة، إلى حقيقة كون المعرفة تتنامى بطريقة تحول دون تكوين رؤية متسقة وفق مقدمات بمقدورها الاستقرار أكثر من عقدين من الزمان.

قلنر: هذا صحيح. لقد حاول بعض فلاسفة المعرفة تبيان أن هذا الأمر لا يعد إشكالية. بطرق مختلفة طمأننا الفلاسفة من أمثال كواين وبوبر بأنه بمقدورنا، بل يتعين علينا، العيش مع هذا اللااستقرار المعرفي. يمكن المبالغة في تقرير هذه الرؤية، وهما مهددان بخطر المبالغة فيها. وبالطبع فإن تغير محتوى النظريات العلمية أمر واقع

ومرغوب فيه، لكن هذا لا يسري على خصائص العالم الصورية التي تمكن العلم من القيام بذلك. هذه هي الخصائص التي تمكن من الاختبار والتطور المعرفي، لكنها ليست خصائص للعالم بل خصائص لوضع عقل الباحث أو الجماعة العلمية. لقد انبثقت مع انبثاق الثورة العلمية، ومن المهم أن نلاحظ جدتها. ما أنكره في الفلسفات التي تحتفي أكثر مما يجب بالتغير الداخلي هو كونها تفترض أن السلوك المعرفي الملائم، الذي يتعين في التكيف البيولوجي أو عمليات المحاولة والخطأ، كامن باستمرار فينا لا كبشر فحسب بل ككائنات حية. هذا هو المذهب الذي يقرر أن النمو المعرفي مستمر منذ الأميبيا وحتى آينشتين وبنفس الطريقة. هذا هو مبدأ الاستمرارية وهو مبدأ باطل. الأمر المهم في الأساليب المعرفية لا يتعين فيما نشترك فيه مع الأميبيا أو العصور المظلمة بل ما يميزنا عنها. أن السر المهم إنما يكمن في الاختلافات بيننا وبينها.

ماجي: جدير بالذكر أن نتائج اللااستقرار لم تكن سيئة دائماً؛ فعلى سبيل المثال ارتبط فقد الإيمان بالسلطة بتطور معرفي سريع أفضى إلى الريبة في كل شكول السلطة، وهذا بدوره تعلق بظهور أفكار ليبرالية، كالحرية والتسامح والمساواة. إن قيمة هذا الأمر لا تقدر.

قلنر: نعم، إنني أقبل هذا.

ماجي: قبل ديكارت كانت القضايا فوق الطبيعية، كعلاقة الإنسان بالله، أهم شاغل عني به الفلاسفة، وبعده تركز الانتباه على الأنشطة البشرية الصرفة: العلم، السياسة، الأخلاق، الاقتصاد، التاريخ، الثقافة، علم النفس، ومختلف الشؤون الاجتماعية. ثمة تطور في

الدراسة العلمية أو شبه العلمية لهذه المجالات، بل إن هذا التطور حدث حتى في فلسفتها.

قلنر: أشاركك في ذلك، وإن كانت صياغتك عرضة للانتقاد. لقد تحدثتَ عن الفلسفة والعلم كما لو أنهما كانا باستمرار نشاطين منفصلين، في حين أن هذا لم يحدث حتى القرن الثامن عشر، بل أن التعبير «فلسفة طبيعية» كان يعني في ذلك القرن علم الفيزياء. أستاذ الفيزياء في الجامعات الاسكتلاندية ما زالوا يسمون بأساتذة الفلسفة الطبيعية. الفصل بين الفلسفة والعلم الذي حدث مؤخراً نتج جزئياً عن تأمل لموضع نقاشنا، أعني التمييز بين محتوى البحث والبحث في مناهج المعرفة. على ذلك، فإن حكمك يظل صحيحاً.

ماجي: بعض من أفضل فلاسفتنا يعتقدون أن الفلسفة بسط للعلم. هذه رؤية يعتد بها مثلاً كواين، وتشومسكي بمعنى ما، وربما بوبر بمعنى محدد.

قلنر: كواين نعم، لكن حالة بوبر أكثر إثارة للإشكاليات.

ماجي: في ضوء الخلفية التي طرحتها بودي معاينة بعض أهم المدارس الفلسفية المعاصرة. لقد تحدثنا عن الماركسية والنسبية، ولكن ماذا عن الوجودية؟ كيف تلائم هذه المدرسة الصورة التي طرحناها؟

قلنر: إنها تلائمها. الوجودية نوع مثير من الفلسفة، كونها تشبه الموروث الديكارتي في فرديتها، رغم أنها لم تنشغل بنظرية المعرفة. فضلاً عن ذلك فإنها لا تبدي أي اهتمام بالعلم الطبيعي بل تعنى فحسب بالموقف الإنساني.

ماجي: هذا يعود بنا إلى النغمة الثانية السائدة في الفكر الحديث، فهل

لك أن تحدد خصائص الوجودية من هذا المنطلق؟

قلنر: الغريب أن الوجودية تنبثق عن انشغال بالموقف البشري، وهي تزعم بأنها تطرح تفسيراً للموقف البشري بوجه عام رغم أنها معنية بهذا الموقف في المرحلة بعد الديكارتية، بل في عالم ما بعد القرن الثامن عشر. إنها تركز على الفرد الذي يتحمل مسؤولية رؤيته والتزامه الأخلاقي ولا يلقى بها على عاتق الآخرين. ولكن يبدو لي أن أحد خصائص الموقف الإنساني في المجتمعات ذات المنظومات المعتقدية المستقرة يمكن في ثقة السلطة في نفسها، وما لم يكن الفرد متمرداً فبمقدوره باستمرار أن يحمل السلطة المسؤولية. الوجودية إذن إنما تفسر نوعاً بعينه من المواقف البشرية.

ماجي: على ذلك فإنها تطرح تفسيراً دقيقاً لذلك النوع؟

قلنر: إن لديها ما تقول في هذا الخصوص. لكن من أهم الحقائق عنها هو كونها تصبح موضة في أزمان الأزمة الحادة والكآبة الفكرية: في ألمانيا بعد الحرب الأولى، وفرنسا بعد الحرب الثانية. في أزمان الوفرة والإجماع النسبي تصبح أقل شيوعاً. ثمة خطأ جاد في الوجودية كمذهب يدرس في الجامعات: ثمة شيء غريب في جعل الموقف البشري مهنة تدرس. الموقف البشري شيء نعرفه دون دراية بالأطروحات التي تكتب عنه، والمرء لا يحتاج لقراءة كتب صعبة لمعرفته. هذا أمر هزلي سيما وأن الوجودية تصاغ عادة بلغة طنانة افترض أنها ورثتها من هيجل.

ثمة أخرى تتضح خصوصاً في سارتر، كونها نوعاً من علم النفس القبلي. إن الوجودية تخبرك كيف تشعر وكيف تفكر لا بسؤالك أو مراقبتك بل باستنباطه من خصائص عامة لموقفك: كونك سوف تموت وكونك تعرف ذلك، كونك ملزم باتخاذ

قرارات أخلاقية دون ضمان مسبق، وكونك موضوعاً للآخرين وكون الآخرين موضعاً لك. من مثل هذه الأشياء تستنبط الوجودية ما الذي تشعر به بالفعل. على ذلك فإنها تخبرنا بأشياء مثيرة. أحد الاعتراضات التي توجه إليها مفاده أنه من المفيد أن نبحث في كيف يشعر الناس بغض النظر عما يستلزمه نموذجنا للموقف الإنساني. إن البشر لا يشعرون ضرورة بالطريقة التي تفرضها أية نظرية. في حالة رسل الذي يحاول المزاوجة بين الوجودية والماركسية، قبلية وجوديته وعينية وامبيريقية ماركسية لا يتآلفان بسهولة.

ماجي: في تراث الفلسفة الاجتماعية، في مقابل نظرية المعرفة، هل ثمة مدارس فكرية معاصرة تجدها مثيرة أو واعدة، أجزاء أخرى مما أسميته حركة الحفاظ على الإنسان؟

قلنر: لا أعتقد أننا نستطيع الحفاظ على كثير من إنسانيتنا بسهولة. يطرح الناس النظريات والصيغ المجردة لإثبات أننا على الشاكلة التي نعتقد أننا عليها، وأنه بالمقدور الحفاظ على صورة للذات أو العالم نرغب فيها، وأننا لا نحتاج إلى الشعور بالتهديد. لكنني أعتقد أننا في حاجة إلى هذا الشعور؛ إنه ثمن يتعين علينا دفعه. كلما أمعنا في تفسير العالم أُمعن في تفسيرنا. نحن لا نستطيع الحفاظ على هذا دون ذاك. لست متحمساً للمجتمع الذي يحافظ على الإنسانية. أعتقد أنه يتعين علينا الحفاظ عليها ولكن بطريقة غير مبالغ فيها وغير رخيصة. إن رؤيتي تشبه رؤية كانت الذي عني كثيراً بالحفاظ على حد أدنى من البشرية، أعني حرية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية، لكنه قبل دفع ثمن تطور المعرفة: أن نكون

موضوعاً لها. على المستوى المعرفي ينتهي المطاف بنا بالقيام تجاه أنفسنا بما قمنا به تجاه العالم.

ماجي: ماذا تقول عن التراث الانجلوسكسوني في الفلسفة الذي نشأت معك فيه: كيف يلائم الصورة التي طرحت؟

فلنر: الفلسفة اللغوية، فترة دراستنا وتدريسنا، هي الأعمق أثراً. مصدر هذه الفلسفة الأحد هو لودفيج ڤتنجشتين المتأخر. وكما تعرف فإنني أنتقد هذا المذهب، لكن نقاشه يضطرني إلى خرق القاعدة التي فرضتها علي: أعني فصل تراث نظرية المعرفة عن تراث الحفاظ على الإنسانية.

ماجي: لك أن تقوم بذلك.

فلنر: ڤتنجشتين يتجاوز هذا الفصل. نقطة بدئه تنويع غريب الأطوار في تراث نظرية المعرفة، أعني تحديد لا ما يمكن معرفته أو التفكير فيه بل تحديد ما يمكن قوله، وتحديد المعنى. هذا اختراع يعبر عن علاقة فارقة فلسفة القرن العشرين، فضلاً عن كونه أداة مناسبة. إذا كانت هناك حدود لما يمكن أن يقال، كما هو الحال نسبة لما يمكن أن يعرف، فسوف نحصل على مجموعة من المقدمات الملائمة. إذا سمح فحسب لطائفة من الأفكار بأن يفصح عنها، فهذا يشكل نوعاً من الأساس. هذا بديل للاستقرار القديم. إننا نجد هذا المبدأ عند ڤتنجشتين المبكر وعند رسل أيضاً، لكن لڤتنجشتن رد فعل بالغ فيه، فقد رفضه بوصفها الخطأ الفلسفي الأساسي. جوهر اللغة الحقيقي لا يكمن في كونها تغطي عدداً محدداً من الأشياء بل في قابليتها لأن توظف في خدمة عدد لا متناه من المقاصد في سياقات اجتماعية مختلفة. ما أن نلحظ ذلك حتى تختفي الإشكالية. الخطأ الأساسي هو أن

نبحث عن مشروع خارجي، كما فعل هو نفسه في فلسفته المبكرة حين رام إماطة اللثام عن الرموز. أعتقد أن ڤتنجشتين قد أخطأ في اعتبار فلسفته المبكرة الخطأ الفلسفي الأساسي. إن ما استثار السعي المحدث نحو المعايير لم تكن الرغبة المنحرفة للحصول على رمز متفرد يكون نموذجاً للفكر. إن فلسفتنا لم تفرض علينا ألفاظ الإشارة، فالفلسفة في الماضي لم تكن أصلاً مجالاً للبحث، بل فرضها علينا الموقف الاجتماعي الإنساني: كوننا نعرف الكثير في مجال والقليل في آخر، كون صورتنا عن أنفسنا أصبحت مجردة عن خصائصنا البشرية، كون المجالات التي نعرف عنها الكثير لا تشكل مقدمات مناسبة لاختيار نظام الحكم الملائم مثلاً. هذا هو الموقف المشكل الذي يتفلسف الناس بخصوصه. بيد أنه ينبثق عن موقف موضوعي ولا يتعلق بالافتتان باللغة أو بالسعي وراء رمز مثالي.

ماجي: لقد استضفتك كي تبدي ملاحظاتك عن عدد من المدارس الفلسفية المعاصرة: الماركسية، النسبية، الوجودية. أيها تجده الأكثر حيوية، بمعنى أنها قادرة على الانتاج المثمر في المستقبل؟

قلنر: لا أعتقد أنني أفرّد حركة بعينها. ثمة مميزات في التيارين اللذين ذكرت: تصنيف عملية المعرفة وصياغة معاييرها من جهة والبحث في الموقف الاجتماعي الإنساني من أخرى. سوف يشهد المستقبل دمج هذين التيارين في مستوى أكثر تعقيداً. التراث الذي يقوم بمعاينة المعرفة أو الفكر أو اللغة يروم تصنيف معايير المعرفة المشروعة؛ إنه يروم تعزيز بنود دستور جمهورية المعرفة. هذا نشاط جدير بالإعجاب سوف نقيد من رؤيته على هكذا نحو.

في الماضي اعتبر تصوراً يصف ويفسر الكيفية التي تعمل بها المعرفة الفردية، الأمر الذي يفقده كثيراً من مميزاته.

ماجي: يبدو أنك ترى الفلسفة أساساً كقانون، أي كأداة للحصول على المعرفة.

قلنر: دعني أقارب هذا بالطريقة التالية: أحد العناصر المشروعة في فلسفة ڤتنجشتين المتأخر، وهو عنصر طالما أنكرته، يكمن في توكيده على شيء يعرفه الناس لكنهم لم يحملوه محمل الجد؛ إن التصور الذي تعتد به الامبيريقية بخصوص كيفية عمل اللغة تصور ينبو عنه العقل. اللغة ليست عملية مطابقة بين الجمل والمواقف أو الملاحظات وتكوين صور وفق تلك العملية. صورتنا من الأشياء لا تشيد كما تشيد الحصون. اللغة تشييد وفق مؤسسات وعادات. لقد كان ڤتجشتين المتأخر محقاً في ذلك. وبوصف مذهبه هذا توصيفاً للغة، إن كانت هناك ضرورة في ذلك، فإنه يعد مشروعاً. وعلى نحو مماثل فإن أهمية تشومسكي إنما تكمن في برهنته الشاملة على عجز تراث نظرية المعرفة التقليدي عن تفسير مهارات اكتساب اللغة والمعرفة. على ذلك، حتى إذا رحّب المرء بهذه المهام التدميرية فإنها لا تضطره ولا تسمح له برفض نظرية المعرفة كمحاولة لتصنيف معايير المشروع المعرفي، وهي محاولة تتعلق بتصور واقعي للموقف الاجتماعي والإنساني. هذا أمر يتوقف على خصوصيات المجتمع الصناعي المؤسس على التحكم الفعال في الطبيعة والتقنية والتعليم الشامل وتنظيم الجموع. قد يبدو أن هناك مفارقة في القول بوجوب أن تكون الفلسفة أكثر تجريداً وعناية بوضع المعايير من جهة وأن تكون أكثر عينية اجتماعياً من أخرى؛ لكنني أعتقد

أنه ليس هناك تناقض بين هاتين الوصفتين. لقد كان ماركس عينياً واجتماعياً، ولكن لسوء الحظ لم يكن صائباً، وبودي أن أشهد رؤية صائبة دون وعود تبشيرية. هذا هو طريق المستقبل وفقما أراه. التوليف المتطلب يجمع بين تصور واقعي لخصوصية الحضارة الصناعية، أشراطها ومترتباتها، والمهمة المعيارية المتعلقة باستعمال معايير المعرفة أساساً وحيداً للأمان اللذي يتسنى الحصول عليه.

ماجي: في الوضع الراهن، هل ترى الانشغال باللغة عنصراً يوحد بين مختلف فروع الفلسفة المعاصرة؟

قلنر: لا، في ملاحظاتك الاستهلالية قلت إن في قصة الفلسفة منذ ديكارت حبكة واحدة. هذا صحيح، وقد اتفقنا بخصوص مبادئها المشتركة واهتماماتها المجمع عليها. الغريب أن اللغة ليست كذلك. إنها تبدو كذلك سطحياً، وبمقدوري ذكر ثلاث مدارس أساسية أحدثت جلبة كبيرة بخصوص اللغة، ولكن يبدو لي أن طرائقها في استثارة اللغة تختلف إلى حد يجعل التشابه بينها سطحياً. التباين الواضح نجده بين انشغال ڤتنجشتين ، وأتباعه في العالم الذي يتحدث الإنجليزية، باللغة وبين تشومسكي. كلاهما يعني كثيراً باللغة لكن سبل صياغتهما للمشكلة متعارضة. النقطة الأساسية في رؤية ڤتنجشتين المتأخر تكمن في استعمال اللغة كنوع من الحل. اللغة مكان نرتاح فيه، واستعمالها الفعلي يعد المعايير التي نمتلكها ونحتاجها. اللغة تبرر وتفسر نفسها. البحث عن تسويغ خارجي أكثر شمولية مجرد وهم. فكرة تشومسكي التي تجعله مهماً مفادها أن اللغة إشكالية. المهارات التي يتطلبها تكوين وفهم الجمل، التي نسلم بها، يتعين

ألا نسلم بها. إن ما يستعمله ڤتنجشتين كحل يجده تشومسكي مشكلة. ليس هناك مذهبان أكثر تعارضاً من هذين، بغض النظر ما إذا كان أنصارهما قد لاحظوا ذلك. أيضاً فإن التباين بين ڤتنجشتين المتأخر والوضعية المنطقية كبير جداً. لقد حاولت الوضعية توظيف حدود اللغة في تحديد العالم، كما حاولت إعداد قاعدة لإستعادة الإجماع ولطرح رؤية جديدة للعالم. لكن ڤتنجشتين استعمل اللغة في البرهنة على عدم حاجتنا لهذه القاعدة في الماضي والحاضر وعدم حاجتنا للبحث عنها. لذا فإنني لا أرى في الانشغال باللغة تكريساً لمبدأ مشترك، وهو في الواقع لا يوحّد فكر القرن العشرين.

قد تقول إن الوضعيين وأتباع ڤتنجشتين المتأخر يعطون إجابات متعارضة للرد على نفس السؤال؛ لكن تشومسكي يرى مشكلة مختلفة جذرياً وإجابته لا تقبل المقارنة مع أجوبتهم.

الوحدة التحتية إنما تكمن في السعي نحو فهم القيود المعرفية والاجتماعية التي تحدد البدائل المتاحة لنا وتساعدنا في اتخاذ القرار. المهمة التي تنتظرنا إنما تكمن في فهم هذه القيود بطريقة تمكن من معرفة العلاقة القائمة بينها.

* * *

ثبت الأدبيات المقترحة

1) مقدمة للفلسفة:

ثمة ثلاث طرق مجربة لتقديم الطلاب للفلسفة. الأولى أن تجعلهم يطلعون على الأعمال الكلاسيكية، الواحد تلو الآخر؛ الثانية أن تجعلهم يركزون على إحدى المشاكل الفلسفية المزمنة وأن نقارن مختلف الحلول التي طرحت لها، ثم ننتقل إلى مشكلة أخرى؛ والثالثة أن تجعلهم يدرسون تاريخ الفلسفة وبذا يواجهون أعمال الفلاسفة والمشاكل الفلسفية وفق الترتيب الزمني الذي ظهرت عليه. يمكن باختصار تسمية هذه المناهج الثلاثة على النحو التالي: الأعمال، المشاكل، والتاريخ. إنها قابلة للتطبيق على الفلسفة المعاصرة قدر ما هي قابلة للتطبيق على الفلسفة بوجه عام. وعلى سبيل المثال:

«Existentialism» by John Macguarrie.

يقدم الفلسفة الوجودية عبر نقاش المشاكل والمفاهيم الأساسية، في حين أن:

«Existentialism» by Mary Warnock.

يقدمها عبر تاريخها. أما:

«Existentialism and Humanism» by Jean Paul Sarter.

فيعد وثيقة أساسية في ذلك التاريخ.

اختيار الأعمال الأساسية للمبتدئين عملية خطرة. الطلبة الذين يولعون بالفلسفة يتوقعون الكثير منها، وإذا حدث أن أخطأت توقعاتهم قد يتلاشى الولع ويذهب إلى غير رجعة. «جمهورية أفلاطون» أحدثت هذا الأثر في آلاف الشبان، وأخشى أن يكون هذا ما حدث مع كتاب رسل «مشاكل الفلسفة». قد يكون مهماً للمبتدئ أن يجد مؤلفاً يناسب مزاجه كي يبدأ به. إذا اختار رسل فمن الأفضل أن يقرأ كتابه:

«Our Knowledge of the External World».

بالنسبة لذوي العقول التحليلية قد يجدون في كتاب:

«Language, Truth and Logic» (A.J. Ayer)

نقطة بدء واعدة، فهو كتاب صغير، واضح، ورائع. من هذا الكتاب بمقدوره أن ينتقل إلى كتابي.

«The Problem of Knowledge» and «The Central Problems of Philosophy».

للمؤلف نفسه. المعنيون بالنظرية السياسية والاجتماعية يناسبهم البدء بكتاب:

«The Open Society and its Enemies» by Karl Popper.

فمحتواه يتضمن إشارات إلى كتب أخرى. الذين يفضلون أعمال تراث أوسكار وايلد وساكي عليهم التوجه إلى:

«The Concept of Mind» by Gilbert Ryle.

وربما يحتاجون - كتقديم - إلى كتابه الأصغر حجماً والأكثر وضوحاً: «Dilemmas» .

القراء ذوو النزوع العلمي يتعين عليهم البدء بكتاب:

«The Structure of Science» (Ernest Nagel).

وأن يتبعوه بقراءة:

«The Structure of Scientific Revolutions» (Thomas Kuhn).

المهتمون بالفن قد يبدأون بـ:

«Philosophy in a New Key» (Sussanne K. Langer).

القراء الذين يودون التنقيب عن الروايات الفلسفية أو الوجودية بمقدورهم البدء بـ:

«Nausea» (Jean - Paul Sarter).

بخصوص الروايات الوجودية السارترية، وبكتاب:

«The Magic of Mountain» (Thomas Mann).

أو كتاب:

«Under The Net» (Iris Murdoch.)

بخصوص الروايات الفلسفية.

بالنسبة للمبتدئين الذين يفضلون دراسة الفلسفة عبر دراسة مشاكلها عوضاً عن كتبها الشهيرة، فإن لدي نصيحة أولى واضحة:

«An Introduction to Philosophical Analysis» (John Hospers).

إن هذا الكتاب لا يدعي بأنه أكثر من كتاب تدريسي، لكنه ممتاز وسوف يجده الطلاب واضحاً ومثيراً، فضلاً عن كونه يتضمن قائمة بالأدبيات المقترحة. غير أنه كتاب كبير الحجم. المبتدئون الذين يفضلون البدء بكتاب أصغر حجماً، خصوصاً إذا كانوا من ذوي النزعة الدينية، قد يبدأون بكتاب:

«Philosophy and the Meaning of Life» (Karl Britton).

المعنيون باستعمال الكلمات سوف يجدون في:

«Language and the Pursuit of Truth» (John Wilson)

بداية ممتازة ولهم أن يستمروا في قراءة كتب أخرى للمؤلف نفسه. أما الذين تبهرهم إشكالية الروح والجسد فعليهم البدء بكتاب:

«Body and Mind» (Keith Campbell).

ثم محاولة قراءة:

«The Self and its Brain» (Karl Popper & John Eccles).

أيضاً فإن: «Keith Campbell» كان كتب مقدمة لبعض من المشاكل الفلسفية الأكثر خطراً في كتابه:

«Metaphysics: an Introduction».

البديل الذي يضاهي هذا الكتاب قيمة هو:

«Introduction to Metaphysics» (C. H. Whitely).

كتاب:

«A Hundred years of Philosophy» (John Passmore).

يعرض بطريقة ممتازة تاريخ الفلسفة المعاصرة العام؛ إنني أنصح كل طلاب الفلسفة بالاطلاع عليه أو باستعماله كمرجع. تواريخ بعض النزعات الفلسفية نعثر عليها في الكتب التالية:

«Philosophical Analysis, its Development between the Two World Wars» (J. O. Orsmon).

«English Philosophy Since 1900» (G. J. Warnock).

«Contemporary Moral Philosophy» (G. J. Warnock).

«To the Finland Station» (Edmund Wilson).

الذي يستعرض تاريخ الماركسية اللينينية:

«The Dialectical Imagination: A History of Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50» (Martin Jay).

«Irrational Man» (William Barrett).

وهذا عرض تاريخي للوجودية.

القراء الذين يفضلون تاريخ الفلسفة في شكل سير الشخصيات المبرزة عليهم التوجه إلى:

«My Philosophical Development» (Bertrandm Russell).

«Unednded Quest» (Karl Popper).

وإن كان أقل جودة من سابقه:

«Wittgenstein» (William Warren Bartley III).

وهذا كتاب أفضل مما اشتهر عنه وهو يتضمن نقاشات واضحة للفلسفة.

أيضاً ثمة سيرة لفتنجشتين أصغر حجماً وإن ظلت قيمة كتبها نورمان مالكوم. الذين أعجبوا بالنقاشات التي يتضمنها الكتاب الذي

بين أيديهم قد يحاولون الاطلاع على كتاب آخر يشبهه، قمت بتحريره أيضاً، هو:

«Modern British Philosophy».

أفضل كتاب مرجعي للفلسفة هو:

«Encyclopedia of Philosophy» (Macmillan).

الذي صدر أصلاً في ثمانية مجلدات ويتوفر الآن كاملاً في أربعة. في هذا الكتاب نعثر على إسهامات بعض من أبرز الفلاسفة المعاصرين، كما أن المقالات الأساسية فيه تشتمل على ثبت للأدبيات.

2) الفلسفة الماركسية:

ثمة العديد من الكتب التي تشتمل على أعمال ماركس الرئيسة، يركز كل منها إما على مكان وزمان صدورها أو وجهة نظر المحرر، أو الاثنين معاً. فمثلاً نجد كتب ماكس استيمان في أمريكا خلال الثلاثينيات تعنى بماركس عالم الاقتصاد، أما الكتب التي صدرت في أوربا في ذلك الوقت فتعنى بماركس المحلل الاجتماعي أو الثائر السياسي، كما في:

«A Handbook of Marxism» (Emil Burns).

أنا شخصياً أفضل هذا الكتاب وذلك الذي صدر في الولايات المتحدة في الخمسينيات:

«Marx and Engels: Basic Writings in Politics and Philosophy» (Lewis Feuer, editor).

ثمة كتاب آخر أكثر حداثة حرره ديفيد مكلين في السبعينيات يعنى بماركس الأصغر سناً والأكثر إنسانية. وعلى اعتبار أن بعض الوثائق الأساسية، كالبيان الشيوعي، موجودة في كل تلك الكتب، فإن الاختيار

بينها لا يحدث فرقاً بالنسبة للمبتدئين. القارئ المعني بالماركسية على نحو أكثر جدية ملزم بقراءة كتاب «رأس المال» في ترجمته الإنجليزية التي قام بها مور وافيلنق. الفكرة السائدة بأنه كتاب مضجر وصعب القراءة ليست صحيحة؛ فلقد كتب بمزاج ساخر وهو مشبوب بالعاطفة. النقد المحدث للماركسية متضمن في:

«The Open Society» (Karl Popper).

«The Illusion of the Epoch: Marxism - Leninism as a philosophical Creed» (H. B. Acton).

3) مـاركـوز ومدرسة فرانكفورت:

الكتاب الممتاز العام في هذا الخصوص هـو:

«The Dialectical Imagination: A History of The Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50» (Martin Jay).

مؤلفه أكثر بياناً وحيوية من معظم الكتّاب الذين يتعامل معهم وإن ظل متعاطفاً معهم. فضلاً عن ذلك فإنه يشتمل على ثبت للأدبيات شامل. الكتاب الأكثر شهرة من كتاب ماركوز هي:

«One Dimensional Man», «Eros and Civilization», and «Reason and Revolution».

أما كتاب «Minima Moralia» (Adorna) .

فيشتمل على كثير من الحكم ومن ثم فإنه على خلاف كتب ادورنو الأخرى ليس صعباً على القراءة.

4) هيدجـر والوجودية المحدثة:

كتاب: «Irrational Man« (William Barrett) هو أفضل مقدمة

للوجودية. أما كتاب:

«Existentialism» (Mary Warnsck)

فكما ذكرنا يشتمل على عرض تاريخي للوجودية، في حين أن كتاب:

«Existentialism» (John Macguarrie)

ينتهج نهج نقاش المشاكل والمفاهيم الوجودية. البروفسور ماكواري شارك في ترجمة أهم الأعمال الوجودية: أعني كتاب:

«Being and Time» (Heidegger).

هذا كتاب تصعب قراءته لكنه جدير بها، وأعتقد أنه واحد من الأعمال الكلاسيكية القليلة الخالدة في القرن العشرين. كتاب:

«Alommentary or Heidegger's Being and Time» (Michael Gelsen)

يسهّل من فهم كتاب هيدجر، كما أن هناك نقاشاً أيسر للمفاهيم والمشاكل الأساسية تجده في:

«Heidegger's Philosophy: a Guide to his Basic Thought» (Magda King)

الجزء الثاني من كتاب:

«What is Existentiatlism» (William Barrett)

يتضمن عرضاً رائعاً لفكر هيجل. قراء هيجل أنصحهم بعد ذلك بالانتقال إلى أعماله التي جمعت في كتاب: «Existence and Being» ذي المقدمة الرائعة التي كتبها ورنر برك. أفضل أعمال هيدجر المتأخرة الذي يتعين البدء به هو «What is Called Thinking?».

كتاب سارتر الأساسي هو «Being and Nothingness». القراء الذين يودون تناول المقبلات لهذ الوجبة الدسمة قد يحبذون البدء برواية «Nausea». ثمة مقدمة جيدة لفلسفة سارتر تجدها في:

«Sarter» (Iris Murdoch)

أما كتاب: «Sarter» (Hazel E. Barnes)

الذي ألفه مترجم «الوجود والعدم» إلى الإنجليزية، فيقيم علاقة بين أنشطة سارتر الأساسية، الفلسفة والأدب والسياسة.

5) فلسفتا ڤتنجشتين:

أهم كتب ڤتنجشتين لقارئ الفلسفة العامة هو:

«Tractatus Logico-Philosophicus»

فضلاً عن المجلد الذي يتضمن كتابيه:

«Blue and Brown Books», and «Philosophical Investigations»

ثمة مقدمات متعددة لأعمال ڤتنجشتين، أفضلها وأبسطها هو كتاب:

«Wittgenstein and Modern Philosophy» (Justus Hartrack).

أما كتاب: «The philosophy of Wittgenstein» (George Pitcher) فهو كتاب جيد وإن كان أكثر صعوبة، في حين أن كتاب:

«Wittgenstein» (Anthony Kenny)

فهو واضح لكنه لا يوكد الفرق بين فلسفي ڤتجشتين المبكرة والمتأخرة.

ورغم أن كتاب: «Wittgenstein» يعتبر نفسه مقدمة فإن فهمه لا يتسنى إلا لمن كانت له بعض الدراسة المسبقة بموضوعه. خلافاً لذلك فإنه يعد كتاباً ممتازاً.

6) الوضعية المنطقية:

يظل كتاب:

«Langauage, Truth, and Logic» (A. J. Ayer)

الكتاب الأساسي بالانجليزية، في حين يطرح:

«The Vinna Circle» (Victor Kraft)

فيطرح أفضل تصور للحركة في مجملها، وهو يركز خصوصاً على رادولف كارناب أكثر الفلاسفة الوضعيين عبقرية. أيضاً يشمل كتاب:

«Logical Positivism» (A. J. Ayer, editor)

على مقدمة ممتازة كتبها محرره وعلى وثائق وثبت أدبيات شامل.

7) فتنة الفلسفة اللغوية:

أشهر كتابين في هذا التراث هما:

«The Concept of Mind» (Gilber Ryle), and «Philosophical Investigations» (Wittgenstein)

الأول هو الأسهل والثاني هوالأكثر عمقاً والأشمل تأثيراً. أما كتاب

«Sense and Sensibilia» (J. L. Austin)

فهو كتاب جدلي ممتع وهو أساساً هجوم على:

«The foundation of Empirical Krowledge» (A. J. Ayer).

ومن ثم يتعين البدء بقراءة هذا الكتاب الأخير. يتعين أيضاً ألا نغض الطرف عن:

«How to do Things with Words" (J. L. Austin), (K.F. Fann, editor)

وهو يشتمل على ثبت كامل لأعمال أوستن. ثمة مجلدان يتصمنان الأبحاث الكلاسيكية في هذا التراث صدرا تحت عنوان:

«Logic and Language» (Antony Flew).

وقد صدر مجلد ثالث لفنس المحرر بعنوان:

«Essays in Conseptual Analysis».

8) الفلسفة الأخلاقية:

هناك تقديم معاصر جيد تجده في:

«Ethics: Inventing Right and Wrong» (J. L. Mackie).

هناك أيضاً كتاب تدريسي جيد بعنوان:

«Human Conduct» (John Hospers)

وتأريخ واضح للفلسفة الأخلاقية في القرن العشرين تجده في:

«Contemporary Moral Philosophy» (G. J. Warnock).

كتاب ذات المؤلف «The Object of Morality» محاولة لتحديد المحتوى الأخلاقي في الأحكام الأخلاقية، أما كتاب:

«Ethics» (P. H. Nowell-Smith)

فهو مقدمة محلل لغوي. ثمة اسهام في أخلاق الوضعية المنطقية تجده في:

«The Emotive Theory of Ethics» (J. O. Urnson).

في هذا السياق ثمة عملان لنفس المؤلف (R M. Hare) هما:

«Language of Morals», and «Freedom and Reason».

أيضاً هناك مقارنة موجزة للمذهب النفعي بين أنصاره وخصومه في:

«Utilitarianism, For and Against» (J. J. C. Smart and Bernard Williams).

ثمة نهج مغاير لكل ذلك بخصوص مشاكل الأخلاق الأساسية تجده في كتاب يعد الاكثر وجودية من أعمال كامو:

«The Myth of Sisyphus» (Albert Camo).

9) أفكار كواين:

اشترك كواين مع يوليان في تأليف:

«The Web of Belief» (J. S. Ullian & Quine).

الذي يعد مقدمة في نظرية المعرفة، ولديه كتاب آخر بعنوان:

«Philosophy fo Logic».

خلافاً لهذين الكتابين لن تجد عملاً لكواين يناسب المبتدئين، رغم أن أشهر كتابيه هما الأسهل على القراءة:

«From a Logical Point of View»,and «Word and Objedt».

ثمة كتاب سوف يصدر بعنوان:

«Library of Living Philosophers» (Open Court Press, La Salle, Illinoise).

وهو يتضمن سيرة كواين وثبت لأعماله فضلاً عن مقالات نقدية وجهت له وأخرى يرد فيها على نقاده.

10) فلسفة اللغة:

أوضح تقديم لها، بفرعيها المختص بعلاقة اللغة بالعالم والمختص بعلاقة اللغة بمقاصد المتكلم، هو:

«Philosophy and the Nature of Language» (David E. Cooper).

أما كتاب:

«Why does Language Matter to Philosophy?» (Ian Hacking).

فهو مفعم بالحياة وشامل وعصري. الاهتمام السائد بعلاقة اللغة بالعالم بدأ هذا القرن مع رسل، وثمة تقديم هو الأوضح لهذا في كتاب:

«Russell» (A. J. Ayer).

بعد ذلك، تاريخياً، تأتي اطروحة ڤتنجشتين التي تتضمن مقدمة لرسل، ثم حلقة ڤيينا، وبخصوصها تحتاج لقراءة:

«Vienna Circle» (Victor Kraft)

الذي يركز على كارناب. كواين سلف مدرك لذاته لكارناب (راجع كواين أعلاه). أما بخصوص علاقة اللغة بمقاصد مستعملها، فإن كتاب أوستن سالف الذكر أسهل على القراءة من كتب ڤتنجشتين المتأخرة، ومن المفضل أن يبدأ المبتدؤون بكتاب:

«How to Do Things With Words» (Austin).

ويتبعونه بكتاب:

«Speech Acts» (John Searle).

وبالطبع فإنه لا يمكن لهم الاستغناء عن كتاب ڤتنجشتين:

«Philosophical Investigations».

راجع أيضاً مجموعة الأبحاث:

«The Philosophy of Language» (Jhon Searle, editor).

أما بخصوص تشومسكي فاطلع على الفقرة التالية:

11) أفكار تشومسكي:

كتاب تشومسكي الأكثر شيوعاً هو «Reflections On Language». الكتاب الآخر المتاح للمبتدئين هو كتابه «Language and Mind». ثمة مقدمة متعاطفة لكنها نقدية تجدها في:

«Chomsky» (John Lyons).

ولكن قد يكون:

«Noam Chomosky: Aphilosophical Overview» (Tustin Leiber).

هو أفضل كتاب عنه نسبة لطالب الفلسفة. أما كتاب:

«The State of the Art» (C. F. Hockett).

فيشتمل على نقد لنظرية تشومسكي اللغوية.

12) فلسفة العلم:

يعد كتاب (Erest Nagel) «The Structure of Science» كتاباً كلاسيكياً، فهو أفضل تقديم لفلسفة العلم وهو الأكثر شمولية، كونه يتناول العلوم الاجتماعية والطبيعية معاً. يتعين أن يقرأ بعده كتاب:

«The Structure of Scientific Revolutions» (Thomas S. Kuhn).

ثمة عرض رائع للنهج الوضعي الذي ساد تأثيره في القرن العشرين في:

«Philosophical Foundations of Physics» (Rudolf Carnap).

وقد صدرت طبعة ثانية منه تحت عنوان:

«An Introduction to the Philosophy of Science».

الكتاب ضد - الوضعي الحاسم هو:

«The Logic of Scientific Discovery» (Karl Popper).

ويتعين أن يتبع بقراءة كتاب لنفس المؤلف هو:

«Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Kowledge»,

ثم كتابه

«Objective Knowledge: An Evolutionary Approach».

للمبتدئين الذين يشعرون بحاجة إلى تقديم عن بوبر قبل قراءة أعماله أن يطلعوا على كتابي: «Popper». أما بخصوص الفروق التي تميز مذهبه عن مذهب كون فإن هذا الأمر هو موضع الانشغال الأساسي في:

«Criticism and the Growth of Knowledge»(Lakatos editors).

13) فلسفة السياسة:

هناك تقديم رائع لهذا المجال تجده في كتاب:

«Problems of Political Philosophy» (D. D. Raphael).

وكتاب:

«Democracey and Disobedience» (Peter Singer).

أما الكتاب الكلاسيكي المحدث فهو:

«The Open Society and its Enemies» (karl Popper).

وكذا كتابه: «The Poverty of Historicism»

فهو جدير بالثقة. بعض من الأفكار الأساسية في هذين الكتابين تجدها في:

«Four Essays on Liberty» (Isaiah Berlin)

وفي كتابي:

«The New Radicalism».

تجد محاولة لتطعيم حزب العمل البريطاني في مطلع الستينيات بتلك الأفكار. الثلاثة كتب التي عنيت بها خصوصاً في حوارات الكتاب الذي بين يديك هي:

«A Theory of Justice» (John Rawls),
«Anarchy, State and Otopia» (Robert Nozich), and
«Taking Rights Seriously» (Ronald Dowrkin).

القراء الذين يتحمسون لعودة الاهتمام بنظرية الجناح اليميني يحتاجون لقراءة:

«The Constitution of Liberty» (F. A. Hayek).

على أن يتذكروا قول تشومسكي «بأن الليبرالية الكلاسيكية هي ما نسميها اليوم بالمحافظية». ثمة كتب أخرى تعبر عن ذلك الجناح منها:

«Libertarianism» (John Hospers), and
«Rationalism in Politics» (Michael Oakeshott).

14) الفلسـفة والأدب:

يتضمن كتاب:

«English Literature and British Philosophy» (S. Rosenbaum).

أبحاثاً تقارن أو تبرهن على العلاقة بين الأدب الانجليزي والفلسفة البريطانية.

أيضاً فإن «Literature and philosophy» (R. Kuhns) جدير بالقراء. أما كتاب:

«Time of Need» (William Barrette).

فيشتمل على أبحاث فلسفية عن بعض من أهم الكتاب المبدعين في هذا القرن، وكذا شأن كتاب:

«Modern Writers and Other Essays» (Stuart Hampshire).

(يعتبر برلن ترجمته لرواية ترجنيف «الحب الأول» أفضل عمل قام به).

أما بخصوص الكتاب المبدعين أنفسهم، فيتعين البدء بروايات ومسرحيات سارتر، خصوصاً «Nausea» وروايات كامو، رغم أن أروع رواية تشتمل على رؤى فلسفية هي:

«Waiting For Godot» (Samuel Beckett).

والواقع أن معظم أعمال بيكيت الشهيرة تفصح عن قلق ناجم عن مواجهة عالم لا إله فيه. أما أبرز الروايات الفلسفية الألمانية المعاصرة التي تعالج الأفكار بشكل أكثر عمومية فهي:

«The Man Without Qualilio» (Rober Musil).

فضلاً عن بعض كتب توماس مان، خصوصاً:

«The Magic Mountain» (Thomas Mann).

في بريطانيا السبعينات عنى أبرز الروائيين كما عنى أبرز المسرحيين

بالفلسفة، الأول هو مايكل فريان الذي كتب كتاباً تأملياً على طريقة ڤتنجشتين هو:

«Constructions»(Michael Frayn).

وقد أراد دوماً أن يكتب سيرة ڤتنجشتين؛ والثاني هو توم ستوبارد الذي ألف مسرحية:

«Rosencrantz and Guildenstern are Dead» (Tom Stoppard).

والذي تعد اهتماماتها الفلسفية عميقة وبنيوية. لهذا الكاتب مسرحية أخرى هي: «Jumpers» تمزج بين التسلية والسخرية الفلسفية. أما ماردوك فقد جسدت فلسفة ڤتجشتين المتأخرة في الشخصية المركزية في أولى رواياتها: «Under The Net»

وهي رواية رائعة. أما روايتي: «Facing Death»

فهي محاكاة ونقد لنفس الفلسفة.

15) الفلسفة والسياق الاجتماعي:

كتاب ارنست قلنر (E. Gellner) «Logitinations of Belief» يغطي المحاور التي ناقشتها معه في هذا الكتاب، وكتابه الآخر«Words and Things» محاولة لإقامة علاقة بين الفلاسفة اللغويين والسياق الاجتماعي. ثمة تقديم جدير بالثقة لنظريات هامة في علم اجتماع المعرفة تجده في:

"Knowledge and Social Structure» (Peter Hamilton).

أما عنوان كتاب:

«The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy» (Peter Winch).

فيعبر عن مضمونه. أحد أجزاء كتاب:

«Against the Self-Images of the Age» (Alasdair MacIntyre).

يعنى بنقاش ذلك المضمون، رغم أنه جدير برمته بالقراءة. ثمة تأريخ وتأصيل لأفكار الماركسية ـ اللينينية يربطان مراحلها المتلاحقة بخلفية شخصية واجتماعية وتاريخية تجدهما في:

«To theFinalStation» (Edmund Wilson).

وأخيراً، هناك كتابان سبق ذكرهما جديران بالاهتمام في هذا المقام هما:

«The Constitution of Liberty» (Hayek), and
«The Open Society and its Enemies» (Popper).

* * *

رقم الايداع 3179 / 97

دار الكتب الوطنية - بنغازي


جامعة قاريونس


جامعة قاريونس


جامعة قاريونس





